CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

12

TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS

EDAD ANTIGUA

Por ROGER VERNEAUX

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1988

ROGER VERNEAUX
Profesor del Instituto Católico de París

TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS

EDAD ANTIGUA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1988

Versión castellana de M.ª LUISA MEDRANO, de la obra de
ROGER VERNEAUX, *Textes des grands philosophes. Antiquité*,
Beauchesne et ses fils, Paris.

Sexta edición 1988

ISBN 84-254-0953-5

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 14.579-1988 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA — Nápoles, 249 — 08013 Barcelona

INDICE

CAPÍTULO I

HERACLITO *

Fragmentos.

1. Los hombres no han llegado al conocimiento de este *logos* que ha existido desde siempre, ni antes de haber oído hablar de él ni tampoco después. Pues, viniendo todas las cosas a la existencia según este *logos*, los hombres parecen gentes inexpertas, cuando ensayan palabras y actos tales como los que yo describo detalladamente, distinguiendo cada cosa según su naturaleza y expresando como es. Se les escapa lo que los hombres hacen en estado de vigilia, igual que se les escapa lo que realizan durmiendo.

2. Por ello es necesario seguir lo que es común, pues lo común es lo que une. Pero, aunque el *logos* es común, la mayoría viven como si cada cual tuviera una inteligencia particular.

3. El sol tiene la anchura de un pie de hombre.

5. Intentan purificarse manchándose de sangre. Es como si

* Texto griego y números de DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*.

después de haberse manchado de barro, quisieran limpiarse con barro. Y se tendría por insensato al que quisiera reprocharles su conducta. También dirigen plegarias a unas estatuas. Es igual que si se hablase a las casas, por no saber lo que son los dioses y los héroes.

6. El sol cada día es nuevo.

7. Si todas las cosas se convirtiesen en humo, se las distinguiría por el olfato.

8. Lo que se opone se une; de las cosas diferentes [nace] la más bella armonía.

9. Los asnos prefieren la paja al oro.

10. Unamos: lo completo y lo incompleto, lo convergente y lo divergente, lo consonante y lo disonante. De todas las cosas, una, y de una, todas.

12. Son distintas las aguas que cubren a los que entran en el mismo río.

19. La gente no sabe ni escuchar ni hablar.

21. Muerte es todo lo que vemos despiertos, sueño [lo que vemos] durmiendo.

22. Los buscadores de oro remueven mucha tierra y hallan poco [metal].

23. Si no hubiese injusticia, se ignoraría hasta el nombre de la justicia.

27. Aguardan a los hombres después de la muerte cosas que ni esperan ni imaginan.

30. Este mundo, el mismo para todos, ningún dios ni hombre lo hizo. Sino que ha sido siempre y es y será un fuego siempre vivo, que se enciende según medidas y se apaga según medidas.

31. Transformaciones del fuego: primero el mar; del mar la mitad [se convierte en] tierra, y la otra mitad en torbellino. La tierra se licúa en mar, y éste es medido por el mismo *logos* que antes de hacerse tierra.

32. El único sabio acepta y rechaza ser llamado con el nombre de Zeus.

33. La ley [es] también obedecer la voluntad del Uno.

34. Oyen sin comprender; parecidos a los sordos. A ellos se aplica el proverbio: estando presentes están ausentes.

36. Para las almas la muerte es convertirse en agua; para el agua la muerte es convertirse en tierra. Pero de la tierra proviene el agua, y del agua el alma.

41. No hay más que una sabiduría: comprender el pensamiento que lo gobierna todo a través de todo.

49. Un hombre para mí vale por diez mil, si es mejor.

49a. Entramos y no entramos en los mismos ríos. Somos y no somos.

50. No escuchándome a mi, sino al *logos*, es sabio confesar que todas las cosas son uno.

51. No comprenden cómo lo que está en lucha consigo mismo puede estar de acuerdo: unión de [fuerzas] contrarias, como el arco y la lira.

53. El conflicto es el padre de todas las cosas, el rey de todas las cosas. A unos ha hecho dioses y a otros hombres; a unos ha hecho esclavos y a otros libres.

54. La armonía invisible es mejor que la visible.

58. El bien y el mal son uno. Los médicos cortan, queman, torturan de todos los modos y haciendo a los enfermos un bien que parece un mal, exigen una recompensa que casi no merecen.

59. El camino recto y el tortuoso son uno solo y el mismo.

60. El camino de arriba y éste de abajo son uno solo y el mismo.

61. El mar: su agua es la más pura y la más corrompida: para los peces, potable y saludable, para los hombres no potable y mortal.

62. Inmortales, mortales; mortales, inmortales. Nuestra vida es la muerte de los primeros, y su vida nuestra muerte.

66. Todo será comprendido y juzgado por el fuego que llegará.

67. Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, abundancia y hambre. Pero se transforma como el fuego que cae, cuando está mezclado con perfumes, recibe nombre según el perfume de cada uno.

72. Están en desacuerdo sobre lo que les es más familiar, sobre este *logos* que todo lo gobierna, y lo que encuentran cada día les parece extraño.

73. No hay ni que actuar ni que hablar como dormilones.

78. El espíritu humano no tiene juicio, pero el divino sí.

79. El hombre merece ser llamado infantil con respecto a la divinidad, del mismo modo que el niño con respecto al hombre.

80. Es necesario saber que el conflicto es comunidad, que la disputa es justicia, y que todo llega al ser por la disputa.

83. El más sabio de los hombres, comparado con Dios, parece un mono para la sabiduría y la belleza y todo lo demás.

88. Lo que está en nosotros es siempre uno y lo mismo: vida y muerte, vigilia y sueño, juventud y vejez, ya que por el cambio esto es aquello, y de nuevo por el cambio aquello es esto.

89. Para los que están despiertos, hay un solo y mismo mundo.

90. Todas las cosas se cambian por fuego y el fuego por todas las cosas, como las mercancías por el oro y el oro por las mercancías.

91. Es imposible bañarse dos veces en el mismo río.

93. El dios cuyo oráculo está en Delfos no manifiesta ni oculta [su pensamiento], sino que lo indica.

101. Me he buscado a mi mismo.

101a. Los ojos son mejores testigos que los oídos.

102. Para Dios todo es hermoso, bueno y justo. Pero los hombres han concebido lo justo y lo injusto.

103. En un círculo se confunden el principio y el fin.

104. ¿Cuál es su espíritu y su intelecto? Confían en aedos de encrucijada y toman como maestro a la masa, ignorando que la mayoría es mala, y solamente hay buena una minoría.

107. Los ojos y los oídos son malos testigos para los hombres que tienen una alma bárbara.

108. De todos cuantos he oído hablar, ninguno ha llegado a saber que lo sabio está separado de todas las cosas.

110. No es bueno para los hombres que suceda lo que desean.

111. La enfermedad hace agradable la salud, el hambre la saciedad, la fatiga el reposo.

112. La sabiduría es la virtud más importante, y la sabiduría consiste en decir la verdad y obrar según la naturaleza y escuchando su voz.

113. El pensamiento es común a todos.

114. Los que quieren hablar con inteligencia deben apoyarse en lo que es común, como una ciudad en la ley, y aún con mayor firmeza. Ya que todas las leyes humanas se alimentan de una sola ley, la divina que lo domina todo según le place, y lo rige todo y a todo excede.

115. Al alma pertenece el *logos*, que se acrecienta por sí mismo.

116. A todos los hombres es concedido poder conocerse a sí mismos y pensar sabiamente.

123. A la naturaleza le gusta ocultarse.

124. El arreglo más hermoso se parece a un montón de basuras reunido al azar.

126. Lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se humedece.

CAPÍTULO II

PARMÉNIDES *

Fragmentos

1. Los caballos que me llevan me han conducido a donde deseaba mi corazón. Se han lanzado por el camino famoso de la divinidad que conduce al hombre sabio a través de todas las ciudades. Por él me han llevado los rápidos caballos que tiraban de mi carro. Las ninfas guiaban mis pasos. El eje ardiendo en los cubos, al rozar por ambos lados con las ruedas, lanzaba el grito estridente de la flauta, cuando las hijas de Helios, abandonando la mansión de la noche para guiarme hacia la luz, apartaron con sus manos los velos que cubrían sus cabezas. Allí se encuentran las puertas que dan a los caminos de la noche y del día: arriba una viga transversal, abajo un umbral de piedra. La puerta elevada está cerrada por fuertes hojas y Dike, que castiga severamente las faltas, guarda los cerrojos de doble vuelta. Las ninfas se dirigieron a ella con palabras dulces y consiguieron que descorriera el cerrojo de la puerta. Las hojas se abrieron de par en par, girando en sentido opuesto los goznes en los ejes de bronce sujetos por pernos. A través de las

* Texto griego y números de DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*.

puertas, en línea recta, por la larga carretera, las jóvenes condujeron los caballos y el carro. La diosa me recibió con benevolencia, tomó mi mano derecha con la suya y me habló en estos términos.

Bienvenido seas, joven a quien acompañan las aurigas inmortales, y a quien este carro trae hasta mi morada. Porque no es una suerte funesta la que te hizo tomar este camino tan alejado de los caminos frecuentados por los mortales, sino el amor a la justicia y a la verdad. Es necesario que aprendas a conocerlo todo, tanto el inconmovible corazón de la bien redondeada verdad, como las opiniones de los hombres. A éstas no hay que concederles ninguna convicción verdadera. No obstante, es necesario que las conozcas también, a fin de saber por medio de una información que lo abarque todo, qué juicio debes formarte sobre la realidad de estas opiniones.

2. Por distantes que sean las cosas, contémplalas presentes a tu espíritu con certeza. Pues no conseguirás separar el ser de su continuidad con el ser, ni para dispersarlo, ni para reunirlo.

3. Poco importa donde empiece, pues volveré aquí.

4. Pues bien, voy a hablar. Tú escúchame y retén mis palabras, que te enseñarán cuáles son los dos únicos caminos de investigación que se pueden concebir. El uno, que el ser es y que el no-ser no es. Es el camino de la certeza, ya que acompaña a la verdad. El otro, que el ser no es y que necesariamente el no-ser es. Este camino es un estrecho sendero, en el que nada iluminará tus pasos. Ya que no puedes comprender lo que no es, pues no es posible, ni expresarlo por medio de palabras.

5. Porque lo mismo es pensar y ser.

6. Es necesario decir y pensar que lo que es, es, ya que el ser es y el no-ser no es; afirmaciones que te invito a considerar bien. En primer lugar, aparta tu pensamiento de este camino de investigación que acabo de condenar; haz lo mismo respecto de aquél por donde vagan errantes los hombres ignorantes, de doble cara.

La perplejidad de su pensamiento empuja en todas direcciones a su espíritu inseguro; se dejan arrastrar, sordos y ciegos, atontados, muchedumbre sin discernimiento para la que ser y no-ser es lo mismo y no es lo mismo. Su aponión es que en todo existe un camino que se opone a sí mismo.

7. No hay que temer que nadie pruebe jamás que lo que es no es. Tú aleja de tu espíritu este camino de investigación, y no dejes que la costumbre adquirida por múltiples experiencias te obligue a dirigir por este camino unos ojos ciegos, unos oídos sordos y unas palabras de un lenguaje vulgar. Sino que debes resolver el problema discutido que acabo de exponer por medio de la razón.

8. No nos queda más que un camino que recorrer: el ser es. Y hay muchas señales de que el ser es increado, imperecedero, porque es completo, inmóvil, eterno. No fue, ni será, porque es a la vez entero en el instante presente, uno, continuo. Pues, ¿qué origen puedes buscarle? ¿Cómo y de dónde habrá crecido? No te dejaré decir ni pensar que es del no-ser. Ya que no puede decirse ni pensarse que no es. ¿Qué necesidad lo hizo surgir más pronto o más tarde, si viene de la nada? Así pues, es necesario que sea absolutamente, o que no sea en absoluto. Ningún poder me persuadirá a que deje decir que del no-ser podría nacer algo a su lado. Así la justicia no afloja sus lazos y no le permite nacer ni morir, sino que lo sujeta con firmeza. La decisión lleva a esto: es o no es. Por tanto, necesariamente hay que abandonar el camino impensable e innombrable, ya que no es el camino verdadero, y emprender el otro que es real. Pues, ¿cómo habría empezado en el pasado? Si ha empezado, no es. Y lo mismo si debe empezar algún día. Así está extinguida la generación y la destrucción es inconcebible.

El ser tampoco es divisible, porque es todo él idéntico a sí mismo. No sufre ni aumento, cosa que sería contraria a su cohesión, ni disminución; sino que todo está lleno de ser. También es enteramente continuo, porque el ser es contiguo al ser.

Por otra parte, es inmóvil, encerrado en la estrechez de poderosos lazos. No tiene principio ni fin, ya que hemos rechazado su nacimiento y su muerte, y a ellas repugna nuestra convicción

verdadera. Permanece idéntico a sí mismo, en el mismo estado y *por sí mismo*. También permanece inmutable, en el mismo lugar, porque la poderosa necesidad lo mantiene estrechamente en sus límites que lo sujetan por todas partes. Por consiguiente, la justicia no es que el ser sea inacabado, ya que no le falta nada; porque de otro modo le faltaría todo.

El acto del pensamiento y el objeto del pensamiento son lo mismo. Sin el ser, en el que está expresado, no puede encontrarse el acto de pensar. Porque no hay *nada ni nunca* habrá nada fuera del ser, ya que el destino lo ha encadenado de modo que sea un todo inmóvil. Así pues todas estas cosas no son más que nombres instituidos por los hombres en su credulidad: nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y brillar con colores distintos.

Puesto que tiene un límite, el ser está acabado por todas partes, parecido a la masa de una esfera bien redondeada, que se equilibra a sí misma por todos lados. En efecto, es necesario que no sea mayor aquí y menor allí. Porque lo que no es no puede impedirle que se extienda de un modo igual, y lo que es no puede ser aquí más y allí menos que el ser, ya que todo él es inviolable. Allí donde está, igual a sí mismo por todos lados, ocupa igualmente sus límites.

Termino aquí mi discurso fidedigno y mis reflexiones sobre la verdad. Oye ahora las opiniones de los mortales. [...]

CAPÍTULO III

PLATÓN *

I. EL SER Y EL MOVIMIENTO. CRÍTICA DE HERÁCLITO

Crátilo, 439b-440d.

Sócrates. Cuál es el método a seguir para conocer o descubrir la naturaleza de los seres, es una cuestión que puede sobrepasar mi capacidad y la tuya. Lo importante es reconocer que no es en los nombres, sino en las cosas mismas, donde hay que estudiar y buscar las cosas.

Crátilo. A mí me parece que es así, Sócrates.

— Procuremos además no dejarnos inducir a error por el gran número de palabras que se refieren a un objeto común. Los que han creado estos nombres lo han hecho en la creencia de que todas las cosas están en un movimiento y un pasar perpetuos. Porque me parece que esto era lo que creían. Pero puede ocurrir que no sea así, y que los autores de estos nombres se hayan dejado arrastrar por un torbellino al que nos llevan con ellos. Examina, en efecto, admirable Crátilo, un pensamiento que a menudo viene a

* Texto griego de la edición «Budé».

mi mente como un sueño: lo bello, lo bueno, y todas las demás cosas de esta clase, ¿hay que decir que existen en sí, o que no existen? —En cuanto a lo que a mí se refiere, Sócrates, creo que existen.

—No se trata de ver si existe un rostro bello, o algún objeto de esta naturaleza: todo esto me parece en un fluir perpetuo. Sino lo bello en sí, ¿hay que decir que es eternamente tal como es? —Necesariamente. —¿Cómo una cosa puede existir si pasa sin cesar? Si está un instante de la misma manera, está claro que durante este tiempo no pasa. Así pues, si está siempre de la misma manera y es siempre la misma, ¿cómo podría cambiar o moverse, sin apartarse de su esencia? —No podría.

—Además, una cosa siempre en movimiento nadie la podría conocer. Mientras nos acercásemos para conocerla, se convertiría en otra y de otra naturaleza, de modo que no podríamos saber lo que es ni *cómo es*. Ningún conocimiento puede conocer lo que conoce, si este objeto no tiene ningún carácter determinado. —Es como dices.

—No puede tampoco decirse que haya algún conocimiento, Crátilo, si todo cambia sin cesar y si nada permanece. Porque si esto que llamamos conocimiento no deja de ser conocimiento, el conocimiento permanece y hay conocimiento. Pero si la forma misma del conocimiento cambia, entonces otra forma sucede a aquélla, y no hay conocimiento. Del mismo modo se prueba que tampoco habrá nadie que conozca ni nada que sea conocido. Si por el contrario el que conoce existe, si lo que es conocido existe, no veo qué parecido tienen todos los objetos que acabamos de nombrar con el pasar y el movimiento. ¿Son así estos objetos, o son de otro modo, es decir, como pretenden los seguidores de Heráclito y otros muchos? Es un punto que no es fácil dilucidar. Pero no es propio de un hombre sensato inclinarse por las palabras y entregarles a sí mismo y su alma, ni tenerles a ellas y a sus autores una confianza absoluta, y afirmar, como si lo supiese, que no hay nada estable, que todo se disuelve como el barro, que las cosas se parecen a alguien enfermo de catarro y son arrastradas en un movimiento y un pasar perpetuos. Tal vez es así, Crátilo, tal vez es de otro modo. Es necesario pues examinar este punto con valentía

y con el mayor cuidado sin admitir nada a la ligera. Tú aún eres joven y estás en la flor de la edad. Comunícame, si hay lugar a ello, lo que averigües.

II. LA CIENCIA Y LA SENSACIÓN. CRÍTICA DE PROTÁGORAS

Teeteto, 151e-183c.

151e-152a. Sócrates. ¿Dices que la ciencia es la sensación. Teeteto. Sí. — Esta definición que das de la ciencia no es despreciable. Es la misma que ha dado Protágoras, aunque se expresó de otra manera. El hombre, dice Protágoras, es la medida de todas las cosas, para las que son, de su ser, para las que no son, de su no-ser. ¿Habrás leído esto sin duda? — Sí, y más de una vez. —¿Y no dice más o menos esto: las cosas son para mí tales como me parecen; y para ti tales como te parecen? Y tú y yo somos hombres. —En efecto, es lo que dice.

161b-162a. Sócrates. ¿Sabes, Teodoro, qué es lo que me asombra en tu amigo Protágoras? —¿Qué es? —Me ha parecido bien todo lo que dice para probar que lo que le parece a cada cual es tal como le parece. Pero me ha sorprendido que al principio de su libro sobre la verdad no haya dicho que la medida de todas las cosas es el cerdo, el cinocéfalo o algún otro ser todavía más extraño de los que están dotados de sensación. Hubiese sido un conocimiento magnífico y completamente despreciativo para nuestra especie. Así hubiese demostrado que, mientras nosotros lo admiramos como a un dios por su sabiduría, no es superior en inteligencia, no ya a otro hombre, sino ni siquiera a una rana. ¿Qué podemos decir, pues Teodoro? Si las opiniones que se forman en nosotros por medio de las sensaciones son verdaderas para cada uno, si ninguno es más hábil que otro para distinguir la verdad o la falsedad de una opinión; si al contrario, como a menudo hemos dicho, cada cual juzga únicamente según sus impresiones, y si todos sus juicios son verdaderos y rectos, ¿en virtud de qué privilegio Protágoras sería sabio hasta el extremo de creerse con dere-

cho de enseñar a los demás y de poner precio tan alto a sus lecciones, mientras que nosotros no seríamos más que unos ignorantes, condenados a asistir a su escuela, puesto que cada cual es para sí mismo la medida de su propia sabiduría? ¿Cómo no decir que Protágoras ha dicho esto burlándose? Me callo en lo que a mí concierne y sobre mi talento, para hacer dar a luz a los espíritus; en su sistema este talento es extraordinariamente ridículo, igual, a mi parecer, que todo el arte de la dialéctica. Porque, ¿no es una extravagancia insigne tratar de examinar y refutarnos mutuamente nuestras opiniones, si todas son verdaderas para cada cual, y si la verdad es como la ha definido Protágoras, y si no ha hablado en broma del santuario de su libro?

170e-171c. Sócrates. ¿Y qué ocurre con el mismo Protágoras? Si no hubiese juzgado que el hombre es la medida de todas las cosas, y si el pueblo no lo pensara, como en efecto no lo piensa, ¿no sería necesario que la verdad tal como él la ha definido no existiese para nadie? Y si él ha creído esto, y la multitud piensa lo contrario, ¿no observas tú primeramente que en la misma medida que el número de los que no comparten su opinión sobrepasa el de sus partidarios, la verdad tal como él la entiende debe no existir más que existir? —Esto es indudable, si existe o no existe, según cada opinión. —Pero, en segundo lugar, lo más divertido de él es esto. Protágoras, al afirmar que lo que le parece a cada uno es verdadero, concede que es verdadera la opinión de los que contradicen la suya y creen que se equivoca. —Efectivamente. —Así pues, ¿es necesario que su opinión sea falsa, ya que reconoce como verdadera la opinión de los que creen que se equivoca? —Necesariamente. —Los otros, por su parte, ¿reconocen que se equivocan? —No, ciertamente. —Así pues, ¿está obligado aún a reconocer esta opinión como verdadera, según sus escritos? —Aparentemente. —Por consiguiente, habrá oposición por todos lados, empezando por el mismo Protágoras. ¿O más bien Protágoras, al admitir que piensa con verdad el que tiene una opinión contraria a la suya, admite que ni el perro ni ningún hombre es la medida de ninguna cosa si no la ha estudiado? ¿No es así? —Sí. —Por consiguiente, ya que todos se oponen a ella, la verdad de Protágoras no es

verdadera para nadie, ni para otro ni para él mismo. —Sócrates, tratamos muy mal a mi amigo.

182b-183c. Sócrates. Dejemos todo lo demás, atengámonos al único punto en cuestión y preguntémosles: todo se mueve y fluye; ¿es esto lo que decís? —Sí. —¿Sin duda con el doble movimiento que hemos distinguido, traslación y alteración? —Nada que objetar, si queremos que todo se mueva plena y perfectamente. —Si sólo hubiese traslación sin alteración, podría decirse cuál es la naturaleza de lo que se mueve y cambia de lugar, ¿no es cierto? —Sí. —Pero como no es incluso una cosa estable que lo que fluye, fluya blanco; como al contrario, hay cambio a este respecto, de suerte que la misma blancura se escapa y se convierte en otro color por miedo a que se la sorprenda en un estado fijo, ¿es jamás posible llamar a un color por su nombre, de modo que no nos equivoquemos? —¿Qué medio puede haber, Sócrates, de determinar el color o alguna otra cualidad, si pasando sin cesar escapa a la palabra que quiere cogerla? —¿Y qué diremos de las sensaciones, por ejemplo, las de ver y oir? ¿Aseguraremos que permanecen en el estado de visión y de audición? —No podremos hacerlo, si es verdad que todo se mueve. —Por consiguiente, ya que todo está en un movimiento absoluto, no debe decirse que hay visión con preferencia a no-visión, ni que una sensación está con preferencia a que no está. —No, sin duda. —Ahora bien, la sensación es la ciencia, según hemos dicho. —Es cierto. —Por tanto, cuando nos han preguntado qué es la ciencia, hemos respondido que es una cosa que no es ciencia con preferencia a no-ciencia. —Eso parece. —Si todo se mueve, en efecto, toda respuesta sobre cualquier punto es igualmente justa, si se dice que es así, o que no es así, o si lo prefieres, que va siendo o que no va siendo, a fin de no inmovilizarlo ni aún con palabras. —Dices bien. —Sí, Teodoro, salvo que he utilizado las expresiones «así» y «no-así». Y no debe usarse la palabra «así»: pues «así», igual que «no-así», sería algo fijo, y estas palabras no expresarían el movimiento. Los partidarios de esta doctrina deben crear algún otro término. Y por el momento, en su hipótesis no tienen ninguno del que se puedan servir, sino tal vez éste: «ni siquiera así». Esta expresión indefinida es la que más conviene a

su opinión. —En efecto, es ésta una manera de hablar que les agrada del todo. —Así pues, Teodoro, ya estamos libres de tu amigo, y no le concederemos que todo hombre es la medida de todas las cosas, a menos que diga el sabio. Y que la ciencia sea la sensación, tampoco lo concederemos, al menos según el método del «todo se mueve».

III. EL SER Y EL NO SER. CRÍTICA DE PARMÉNIDES

Sofista, 244b-245e.

El extranjero. ¿No debemos también aplicar toda nuestra habilidad en interrogar a los que dicen que todo es uno, para saber lo que pueden entender por el ser? —Teeteto. Sí, ciertamente.

—Así pues, que me respondan. ¿Decís que no existe más que una sola cosa? Sí, lo decimos, responderán. ¿No es cierto? —Sí. —Pero, ¿lo que llamáis ser, es algo? —Sí. —Y este algo, es lo mismo que llamáis el uno, dando dos nombres a un solo objeto, o es otra cosa? —¿Qué respuesta podrán dar, extranjero? —Está claro, mi querido Teeteto, que si se admite la hipótesis que les sirve de punto de partida, no es fácil responder a esta pregunta. —¿Cómo? —Reconocer que existen dos nombres, después de haber afirmado que no existe más que una sola cosa, sería ridículo. —En efecto. —Y hay más. Ni siquiera pueden emplear ningún nombre sin oponerse a la razón. —¿Y cómo es esto? — Al poner el nombre como diferente de la cosa, se reconocen dos cosas. —Es cierto. —Y si se pone el nombre como idéntico a la cosa, habrá que reconocer que no es el nombre de nada; o si se quiere que sea el nombre de algo, se hallará que el nombre es únicamente el nombre de un nombre. — Sin duda. —Y el uno, siendo sólo la unidad de la unidad, no es igualmente más que la unidad de un nombre. —Necesariamente.

—Pero, ¿dirán que el todo difiere del ser uno, o que le es idéntico? —Ciertamente dirán, y dicen, que es idéntico a él. — Pero si el todo es, como dice Parménides, «semejante en la forma a una esfera completamente redonda, cuyos radios salen del centro, iguales

en todas las direcciones, pues no puede ser que sea más pequeño de un lado que de otro», si el ser es así, el ser tiene un medio y unas extremidades, y si tiene todo esto, necesariamente ha de tener partes. ¿No es así? —Sin duda. —Sin embargo, nada impide que una cosa dividida en partes participe de la unidad, y así no hay ser ni todo que no pueda ser uno. —Nada lo impide. —Pero, ¿lo que participa así del uno, no es imposible que sea el uno mismo? —¿Cómo? —Sólo lo que es absolutamente sin partes es verdaderamente uno si queremos hablar con exactitud. —Necesariamente. —Ahora bien, lo que está compuesto de varias partes no está conforme con esta definición. —Ya lo comprendo. —Pero el ser que participa en la unidad, se convierte en uno y todo; ¿o bien negaremos absolutamente que el ser sea todo? —Me propones una elección difícil. —Lo que dices es verdad. Pues si el ser es uno sólo en tanto que participa del uno, no aparece idéntico al uno, y el universo no se reduce a un solo principio. —Es cierto. —Y por otro lado, si el ser no es todo por participación en el uno, y no obstante el todo en sí existe, de ello se sigue que el ser se falta a sí mismo. —Sin duda. —Y según este razonamiento, el ser, al faltarse a sí mismo, será no-ser. —Indudablemente. —Y entonces el universo no se reduce a un solo principio, porque el ser y el todo tienen cada uno una naturaleza distinta. —Sí. —Pero si el todo no existe, lo mismo ocurrirá con el ser, y no sólo no será, sino que nunca podrá ser. —¿Por qué? —Lo que llega a ser, llega a ser siempre entero. De suerte que no puede reconocerse ni el ser ni el devenir como reales si no se cuentan el uno o el todo en el número de los seres. —Parece que debe ser así. —Además, es imposible que lo que no es todo sea más o menos grande, ya que lo que tiene una cantidad, cualquiera que sea, por esta cantidad misma forma necesariamente un todo. —Así es.

—Igualmente, surgirán miríadas de dificultades al que diga que el ser es dos o que no es más que uno. —Es lo que muestran suficientemente las que acabamos de entrever. Se encadenan la una a la otra. Cuanto más se avanza, más impedimentos se hallan y más se desvía cualquiera en este punto tan obscuro. —Sin embargo, falta mucho para que hayamos pasado revista a todos los que han hablado sutilmente del ser y del no-ser. Pero ya es suficiente.

Hipias mayor, 287c-d.

—Extranjero de Elis, dime, por favor, ¿los que son justos no lo son por la justicia? Ten la bondad de responderme, Hipias. —Responderé que es por la justicia. —¿Y la justicia no es algo en sí misma? —Sin duda. —Igualmente, ¿no son sabios los sabios por la sabiduría, y todo lo que es bueno, no lo es por el bien? —¿Cómo podría ser de otro modo? —¿Y son éstas cosas reales? ¿No lo negarás, sin duda? —Sí, son reales. —Y todas las cosas bellas, ¿no son bellas también por la belleza? —Sí, por la belleza. —Que es una cosa real. —Real sin duda.

Fedón, 100a-c.

—Voy a explicarme más claramente, dijo Sócrates, pues creo que aún no me comprendes. —No, por Zeus, dijo Cebes, no te comprendo muy bien. —Sin embargo, dijo Sócrates, no digo nada nuevo, nada que no haya dicho en mil ocasiones. Para explicarte el método que he utilizado en la búsqueda de las causas, vuelvo primero a lo que tanto he repetido. Así pues digo que existe una belleza en sí y por sí, un bien, una grandeza, y así todo lo demás. Si me concedes la existencia de estas cosas, espero demostrarte por medio de ellas por qué el alma es inmortal. —Te lo concedo, dijo Cebes, no podrías acabar pronto tu demostración. —Fíjate bien en lo que va a seguir, y ve si no estás de acuerdo conmigo. Me parece que si hay alguna cosa bella, además de lo bello en sí, sólo puede ser bella porque participa en esta misma belleza; y así todas las demás cosas. ¿Me concedes esta causa? —Sí, te la concedo. Entonces, no comprendo todas estas otras causas sabias. Si alguien me dice que lo que hace que una cosa sea bella, es la vivacidad de sus colores o la proporción de sus partes, o cualquier otra cosa semejante, dejo de lado todas estas razones que no hacen más que ofuscarme, y respondo sin ceremonia y sin arte, y tal vez dema-

siado simplemente, que nada la hace bella sino la presencia o la comunicación de esta belleza en sí, sea cual fuere el modo cómo esta comunicación se produzca. Pues yo no afirmo nada después de esto. Afirmo solamente que es por la belleza que son bellas todas las cosas bellas. Mientras me mantenga en este principio, no creo que pueda equivocarme, y estoy persuadido de que puedo responder con toda seguridad que las cosas bellas son bellas por la presencia de la belleza. ¿No te parece así también? —Perfectamente. —Del mismo modo, ¿no son grandes las cosas grandes por la grandeza, y las pequeñas no lo son por la pequeñez? —Sí.

República, 507a-c.

—Primero es necesario, dije yo, que nos pongamos de acuerdo y os recuerdo lo que ya se ha dicho tantas veces. —¿Y qué es?, preguntó. —Hay muchas cosas bellas, y muchas buenas, e igualmente otras cuya existencia afirmamos y que distinguimos por el lenguaje. —Si, en efecto. —Afirmamos también la existencia de lo bello en sí, del bien en si, e igualmente, para todas las cosas que decimos múltiples afirmamos que a cada una corresponde una idea que es única y que llamamos su esencia. —Es verdad. —Y decimos de las cosas múltiples que son objeto de los sentidos, no del espíritu, mientras que las ideas son el objeto del espíritu, no de los sentidos. —Perfectamente.

República, 508c-509b.

—Cuando los ojos se dirigen hacia objetos que no están iluminados por la luz del día, sino por los atros de la noche, hallan dificultad en distinguirlos, parecen hasta un cierto punto afectos de ceguera. —Así es. —En cambio, cuando contemplan objetos iluminados por el sol, los ven distintamente y manifiestan la facultad de ver de que están dotados. —Sin duda. —Comprende que lo mismo le pasa al alma. Cuando dirige su mirada a lo que está iluminado por la verdad y por el ser, lo comprende y lo conoce,

y muestra que está dotada de inteligencia. Pero cuando vuelve su mirada hacia lo que está mezclado de obscuridad, no tiene más que opiniones, y pasa sin cesar de la una a la otra; parece haber perdido la inteligencia. —Así es.

—Así pues, ten por cierto que lo que comunica a los objetos conocidos la verdad, y al alma la facultad de conocer, es la idea del bien. Comprende que esta idea es la causa de la ciencia y de la verdad, en tanto que entran en el conocimiento. Y por bellas que sean la ciencia y la verdad, no te equivocarás si piensas que la idea del bien es distinta de ellas y las supera en belleza. En efecto, igual que en el mundo visible tenemos razón al pensar que la luz y la vista tienen analogía con el sol, y sería insensato decir que son el sol, también en el mundo inteligible debemos ver que la ciencia y la verdad tienen analogía con el bien. Pero nos equivocaríamos si tomásemos a la una o la otra por el bien mismo que es de un valor mucho más elevado. —Su belleza, dijo, debe estar por encima de toda expresión, porque produce la ciencia y la verdad y es aún más bello que ellas.

—Reconocerás, según creo, que el sol no sólo hace visibles las cosas visibles, sino que además les da la génesis, el crecimiento y el alimento, sin ser él la génesis. —Sí. —Igualmente reconocerás que los objetos cognoscibles no sólo tienen del bien lo que los hace cognoscibles, sino además su existencia y su esencia, aunque el bien mismo no sea esencia, sino algo que supera en mucho la esencia en dignidad y en poder. —¡Gran Apolo!, gritó Glaucon burlándose, ¡esto es algo maravilloso! —Tú tienes también la culpa, repliqué, ¿por qué me obligas a decir lo que pienso sobre este asunto?

V. EL MITO DE LA CAVERNA

República, VII; 514a-517c y 518b-d.

—Ahora, continué, imagínate nuestra naturaleza, por lo que se refiere a la ciencia, y a la ignorancia, mediante la siguiente escena. Imagina unos hombres en una habitación subterránea en forma de

caverna con una gran abertura del lado de la luz. Se encuentran en ella desde su niñez, sujetos por cadenas que les inmovilizan las piernas y el cuello, de tal manera que no pueden ni cambiar de sitio ni volver la cabeza, y no ven más que lo que está delante de ellos. La luz les viene de un fuego encendido a una cierta distancia detrás de ellos sobre una eminencia del terreno. Entre ese fuego y los prisioneros, hay un camino elevado, a lo largo del cual debes imaginar un pequeño muro semejante a las barreras que los ilusionistas levantan entre ellos y los espectadores y por encima de las cuales muestran sus prodigios. —Ya lo veo, dijo. —Piensa ahora que a lo largo de este muro unos hombres llevan objetos de todas clases, figuras de hombres y de animales de madera o de piedra, y de mil formas distintas, de manera que aparecen por encima del muro. Y naturalmente entre los hombres que pasan, unos hablan y otros no dicen nada. —Es esta una extraña escena y unos extraños prisioneros, dijo.

—Se parecen a nosotros, respondí. Y ante todo, ¿crees que en esta situación verán otra cosa de sí mismos y de los que están a su lado que unas sombras proyectadas por la luz del fuego sobre el fondo de la caverna que está frente a ellos. —No, puesto que se ven forzados a mantener toda su vida la cabeza inmóvil. —¿Y no ocurre lo mismo con los objetos que pasan por detrás de ellos? —Sin duda. —Y si estos hombres pudiesen conversar entre sí, ¿no crees que creerían nombrar a las cosas en sí nombrando las sombras que ven pasar? —Necesariamente. —Y si hubiese un eco que devolviese los sonidos desde el fondo de la prisión, cada vez que hablase uno de los que pasan, ¿no creerían que oyen hablar a la sombra misma que pasa ante sus ojos? —Sí, por Zeus, exclamó. —En resumen, ¿estos prisioneros no atribuirán realidad más que a estas sombras? Es inevitable.

—Supongamos ahora que se les libre de sus cadenas y se les cure de su error; mira lo que resultaría naturalmente de la nueva situación en que vamos a colocarlos. Liberamos a uno de estos prisioneros. Le obligamos a levantarse, a volver la cabeza, a andar y a mirar hacia el lado de la luz: no podrá hacer nada de esto sin sufrir, y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras antes veía. Te pregunto qué podrá responder si alguien le

dice que hasta entonces sólo había contemplado sombras vanas, pero que ahora, más cerca de la realidad y vuelto hacia objetos más reales, ve con más perfección; y si por último, mostrándole cada objeto a medida que pasa, se le obligase a fuerza de preguntas a decir qué es, ¿no crees que se encontrará en un apuro, y que le parecerá más verdadero lo que veía antes que lo que ahora le muestran? —Sin duda, dijo. —Y si se le obliga a mirar la misma luz, ¿no se le dañarían los ojos? ¿No apartará su mirada de ella para dirigirla a esas sombras que mira sin esfuerzo? ¿No creerá que estas sombras son realmente más visibles que los objetos que le enseñan? —Seguramente.

—Y si ahora lo arrancamos de su caverna a viva fuerza y lo llevamos por el sendero áspero y escarpado hasta la claridad del sol, ¿esta violencia no provocará sus quejas y su cólera? Y cuando esté ya a pleno sol, deslumbrado por su resplandor, ¿podrá ver alguno de los objetos que llamamos verdaderos? —No podrá, al menos los primeros instantes.

—Sus ojos deberán acostumbrarse poco a poco a esta región superior. Lo que más fácilmente verá al principio serán las sombras, después las imágenes de los hombres y de los demás objetos reflejadas en las aguas, y por último los objetos mismos. De ahí dirigirá sus miradas al cielo, y soportará más fácilmente la vista del cielo durante la noche, cuando contemple la luna y las estrellas, que durante el día el sol y su resplandor. —Así lo creo. —Y creo que al fin podrá no sólo ver al sol reflejado en las aguas o en cualquier otra parte, sino contemplarlo a él mismo en su verdadero asiento. —Indudablemente.

—Después de esto, poniéndose a pensar, llegará a la conclusión de que el sol produce las estaciones y los años, lo gobierna todo en el mundo visible y es en cierto modo la causa de lo que ellos veían en la caverna. —Es evidente que llegará a esta conclusión siguiendo estos pasos. —Y al acordarse entonces de su primera habitación y de sus conocimientos allí y de sus compañeros de cautiverio, ¿no se sentirá feliz por su cambio y no compadecerá a los otros? —Ciertamente. —Y si en su vida anterior hubiese habido honores, alabanzas, recompensas públicas establecidas entre ellos para aquel que observase mejor las sombras a su paso, que recor-

dase mejor en qué orden acostumbran a precederse, a seguirse o a aparecer juntas y que por ello fuese el más hábil en pronosticar su aparición, ¿crees que el hombre de que hablamos sentiría nostalgia de estas distinciones, y envidiaría a los más señalados por sus honores o autoridad entre sus compañeros de cautiverio? ¿No crees más bien que será como el héroe de Homero y preferirá mil veces no ser más «que un mozo de labranza al servicio de un pobre campesino» y sufrir todos los males posibles antes que volver a su primera ilusión y vivir como vivía? —No dudo que estaría dispuesto a sufrirlo todo antes que vivir como anteriormente.

—Imagina ahora que este hombre vuelva a la caverna y se siente en su antiguo lugar. ¿No se le quedarían los ojos como cegados por este paso súbito a la obscuridad? —Sí, no hay duda. —Y si, mientras su vista aún está confusa, antes de que sus ojos se hayan acomodado de nuevo a la obscuridad, tuviese que dar su opinión sobre estas sombras y discutir sobre ellas con sus compañeros que no han abandonado el cautiverio, ¿no les daría que reír? ¿No dirán que por haber subido al exterior ha perdido la vista, y no vale la pena intentar la ascensión? Y si alguien intentase desatarlos y llevarlos allí, ¿no lo matarían, si pudiesen cogerlo y matarlo? —Es muy probable.

—Ésta es precisamente, mi querido Glaucón, la imagen de nuestra condición. La caverna subterránea es el mundo visible. El fuego que la ilumina, es la luz del sol. Este prisionero que sube a la región superior y contempla sus maravillas, es el alma que se eleva al mundo inteligible. Esto es lo que yo pienso, ya que quieres conocerlo; sólo Dios sabe si es verdad. En todo caso, yo creo que en los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien, que percibimos con dificultad, pero que no podemos contemplar sin concluir que ella es la causa de todo lo bello y bueno que existe. Que en el mundo visible es ella la que produce la luz y el astro de la que procede. Que en el mundo inteligible es ella también la que produce la verdad y la inteligencia. Y por último que es necesario mantener los ojos fijos en esta idea para conducirse con sabiduría, tanto en la vida privada como en la pública. —Yo también lo veo de esta manera, dijo, hasta el punto de que puedo seguirte. (...)

—Por tanto, si todo esto es verdadero, dije yo, hemos de llegar a la conclusión de que la ciencia no se aprende del modo que algunos pretenden. Afirman que pueden hacerla entrar en el alma, en donde no está, casi lo mismo que si diesen la vista a unos ojos ciegos. —Así dicen, en efecto, dijo Glaucón. —Ahora bien, lo que hemos dicho supone al contrario que toda alma posee la facultad de aprender, un órgano de la ciencia; y que, como unos ojos que no pudiesen volverse hacia la luz si no girase también el cuerpo entero, el órgano de la inteligencia debe volverse con el alma entera desde la visión de lo que nace hasta la contemplación de lo que es y lo que hay más luminoso en el ser; y a esto hemos llamado el bien, ¿no es así? —Sí. —Todo el arte, continué, consiste pues en buscar la manera más fácil y eficaz con que el alma pueda realizar la conversión que debe hacer. No se trata de darle la facultad de ver, ya la tiene. Pero su órgano no está dirigido en la buena dirección, no mira hacia donde debiera: esto es lo que se debe corregir. —Así parece, dijo Glaucón.

VI. LA DIALÉCTICA

República, VII, 532a-535a.

—Bien, Glaucón, por último, después de todos los preludios, he aquí la melodía de que te hablaba; quien la ejecuta es la dialéctica. Ciencia puramente inteligible, pero puede estar representada por el órgano de la vista que, como hemos dicho, primero se ensaya con los animales, después se eleva hasta los astros y por último hasta el mismo sol. Del mismo modo, el que se entrega a la dialéctica, que, sin ninguna intervención de los sentidos, se eleva por la sola razón hasta la esencia de las cosas y no se detiene hasta que ha captado con el pensamiento la esencia del bien, éste ha llegado al término de lo inteligible, igual que el que ve el sol ha llegado al término de lo visible. —Es verdad. —¿No es a esto que llamas el avance dialéctico? —Sí. —Acuérdate del hombre de la caverna. Liberado de sus cadenas, se vuelve de las sombras hacia las figuras artificiales y la claridad que las proyecta; sale de la

caverna y sube hacia el sol; y allí, como puede dirigir directamente sus ojos hacia los animales, las plantas y el sol, contempla primero en las aguas sus imágenes divinas y las sombras de los seres verdaderos, en lugar de las sombras de objetos artificiales proyectadas por una luz que sólo es una imagen del sol. Esto es exactamente lo que hace el estudio de las ciencias que ya hemos examinado. Eleva la parte más noble del alma hasta la contemplación del ser más excelente de todos, igual que acabamos de ver que el más penetrante de los órganos del cuerpo se elevaba a la contemplación de lo más luminoso que hay en el mundo corpóreo y visible.

—Admito lo que dices, replicó Glaucón. No es que me sea fácil admitirlo, pero me parece muy difícil negarlo. (...) Supongamos que es como dices, pasemos a nuestra melodía y estudiémosla con el mismo cuidado con que lo hemos hecho en el preludio. Dinos en qué consiste la dialéctica, en cuántas clases se divide y por qué caminos se llega a ella, ya que parece que estos caminos son los que conducen al término en que el viajero fatigado halla el descanso y el fin de su correr.

—Mucho temo que no puedas seguirme hasta ahí, mi querido Glaucón. Pues en lo que a mí se refiere, la buena voluntad no me faltará. Verás entonces, no ya la imagen del bien, sino el verdadero bien en sí, o al menos tal como me parece. No se trata ahora de si me equivoco o no, sino que se trata de probar que existe algo parecido, ¿no es así? —Sin duda. —¿Y que sólo la dialéctica puede descubrirlo a un espíritu ya experto en las ciencias que ya hemos examinado, y que es imposible de otro modo? —Esto es lo que se trata de probar.

—Al menos, hay un punto que nadie pondrá en duda: es que el método dialéctico es el único que intenta llegar metódicamente a la esencia de cada cosa, mientras que la mayoría de las artes, sólo se ocupan de las opiniones de los hombres y de sus gustos, de la producción y fabricación, o aún se limitan a la conservación de los productos naturales o fabricados. En cuanto a las otras, como la geometría y las ciencias que la acompañan, ya hemos dicho que comprenden algo del ser; pero el conocimiento que tienen se parece a un sueño, y son incapaces de verlo con la visión nítida y se-

gura que distingue al estado de vigilia y se contentan con hipótesis de las que no pueden dar razón. En efecto, cuando se toma como principio aquello que no se conoce, y cuando las conclusiones y las proposiciones intermedias proceden de lo que no se conoce, ¿es posible que tal entretejido de hipótesis constituya jamás una ciencia? —Es imposible, dijo.

—Así pues, continué, sólo el método dialéctico, apartando las hipótesis, va derechamente al principio para establecerlo sólidamente; saca lentamente al ojo del alma de la ciénaga en que está hundido, y lo eleva hacia arriba con la ayuda y por el ministerio de las artes de que hemos hablado. Les hemos dado varias vecès el nombre de ciencias para acomodarnos al uso; pero habría que darles otro nombre que estuviese entre la obscuridad de la opinión y la evidencia de la ciencia: hemos utilizado en algún lugar el nombre de conocimiento razonado. Por lo demás, no se trata de discutir sobre los nombres, me parece, cuando tenemos cosas tan importantes que examinar. —Tienes razón, corresponde al pensamiento aclarar los términos.

—Así, consideramos adecuado llamar ciencia al primer y más perfecto modo de conocer; conocimiento razonado, al segundo; fe, al tercero; y conjetura al cuarto. Comprendemos los dos últimos bajo el nombre de opinión y los dos primeros bajo el de inteligencia, teniendo la opinión como objeto el devenir, y la inteligencia el ser. Así, la inteligencia es respecto de la opinión, lo que el ser es respecto del devenir; y lo que la inteligencia es a la opinión, la ciencia lo es a la fe, y el conocimiento razonado a la conjetura. Pero dejemos, Glaucón, la analogía de estos dos órdenes, el de la inteligencia y el de la opinión, así como el detalle de la subdivisión de cada uno de ellos, para no meternos en discusiones más largas que las que ya hemos sostenido. —Asiento a todo lo que has dicho, Sócrates, en la medida en que soy capaz de seguirte.

—¿Llamas también dialéctico a aquel que da razón de lo que es cada cosa en sí? ¿Y dices de un hombre que tiene la inteligencia de una cosa cuando no puede dar razón de ella ni a sí mismo ni a los demás? —¿Cómo podría decir que la tiene? —Lo mismo ocurre con el bien. Si un hombre no puede, distinguiendo la idea del bien de todas las demás, dar de ella una definición precisa; si

no sabe abrirse paso a través de todas las objeciones, como un valiente en la refriega, aplicándose a fundamentar sus pruebas, no según la opinión, sino según la realidad; si no puede superar todos los obstáculos con el poder de la lógica, ¿no dirás que este hombre no conoce ni el bien en sí ni ningún bien, que si conoce alguna imagen del bien, se fundamenta en la apariencia, no en la ciencia, que su vida actual transcurre en un profundo sueño lleno de vanos ensueños del que no se despertará en este mundo, antes de ir al Hades a dormir con sueño perfecto? —Sí, sin duda, diría todo esto.

—Pero si un día llegas a educar realmente a estos niños, cuya educación ahora sólo llevas a cabo con palabras, ¿los pondrías acaso al mando de la ciudad y les concederías un gran poder, si fuesen extraños a la razón como estas líneas que llamamos irracionales? —Cierto que no. —¿Les prescribirás pues que se apliquen particularmente al estudio de esta ciencia que debe hacerlos capaces de preguntar y responder con la mayor sabiduría posible? —Sí, se lo recomendaría, de acuerdo contigo. —Así, ¿consideras que la dialéctica es, por así decirlo, la cima y coronamiento de todas las demás ciencias, que no hay ninguna que pueda con razón ponerse por encima de ella, y que estamos ya al fin de nuestra investigación sobre las ciencias que importa aprender? —Sí.

VII. LOS GRADOS DEL AMOR

Banquete, 209e-212c.

—Tal vez, Sócrates, he conseguido iniciarte hasta aquí en los misterios del amor. Pero en lo que se refiere al último grado de iniciación y a las revelaciones más secretas para las que no es más que una preparación todo lo que acabo de decirte, no sé si, aunque esté bien dirigido, tu espíritu podrá elevarse hasta ellas. Pero continuaré, sin menguar en nada mi celo. Trata de seguirme lo mejor que puedas.

El que quiere alcanzar este conocimiento por el camino recto, debe empezar desde joven por buscar los cuerpos bellos. Al principio, si está bien dirigido, no debe amar más que uno solo, y con

este motivo pronunciar bellas razones. Pero después, ha de llegar a comprender que la belleza que se halla en un cuerpo es hermana de la que se halla en todos los demás. En efecto, si hay que buscar la belleza que reside en la idea, sería una gran locura no creer que la belleza que reside en todos los cuerpos es una e idéntica. Y una vez penetrado de este pensamiento, nuestro hombre debe mostrarse amante de todos los cuerpos bellos y despojarse de toda pasión que tenga por objeto a uno solo como de una mezquindad despreciable. Debe considerar después que la belleza del alma es más preciosa que la del cuerpo, hasta el punto que un alma bella, aún en un cuerpo desprovisto de atractivos, basta para atraer su amor y sus cuidados, y para hacerle pronunciar los discursos más apropiados para hacer mejor a la juventud. Así necesariamente se verá obligado a contemplar la belleza que se encuentra en las acciones de los hombres y en las leyes, y a ver que esta belleza es en todo lugar idéntica a sí misma, y como consecuencia llegará a tener en poco aprecio la belleza corpórea. De las acciones humanas, deberá pasar a las ciencias para contemplar su belleza, y entonces, al contemplar lo bello en toda su extensión, ya no permanecerá nunca más encadenado como un esclavo en el limitado amor de la belleza de un joven, de un hombre o de una acción, sino que se volverá hacia el océano de la belleza y saciando sus ojos con este espectáculo, producirá con inagotable fecundidad los discursos y los pensamientos más magníficos de la filosofía, hasta que, vigorizado y engrandecido su espíritu por esta sublime contemplación, ya no perciba más que una ciencia, la de lo bello.

Ahora, Sócrates, préstame toda la atención de que seas capaz. Aquel que en los misterios del amor se haya elevado hasta el punto en que nos hallamos, después de haber recorrido todos los grados de lo bello, al llegar al término de su iniciación, verá de súbito ante sus ojos una belleza maravillosa, aquella precisamente, oh Sócrates, que constituía el fin de todos sus esfuerzos anteriores: belleza eterna, increada e imperecedera, que no es susceptible de aumento ni de disminución, una belleza que no es bella por un lado y fea por otro, bella para unos y fea para otros; una belleza que no es sensible como un rostro o unas manos, ni corporal, que no es tampoco ni unas palabras ni unos conocimientos, que no re-

side en un sujeto diferente de ella misma, por ejemplo, en un animal, o en la tierra, o en el cielo, o en cualquier otra cosa; sino que existe eterna y absolutamente por sí misma y en sí misma; de la que participan todas las demás bellezas, sin que su nacimiento o su destrucción le aporten la menor disminución o el menor crecimiento, ni la modifiquen en nada.

Cuando, desde las bellezas inferiores, el iniciado se ha elevado por un amor bien dirigido de los jóvenes hasta esta belleza perfecta y empieza a entreverla, casi está a punto de alcanzar el fin. Pues el camino recto hacia el amor, tanto si se sigue espontáneamente como si otro te guía, consiste en comenzar por las bellezas de este mundo y elevarse hasta la belleza suprema pasando, por así decirlo, por todos los escalones, de un cuerpo bello a dos, de dos a todos los demás, de los cuerpos bellos a las ocupaciones bellas, de las ocupaciones bellas a las ciencias bellas, hasta que, de ciencia en ciencia, se llegue a la ciencia por excelencia que no es otra que la ciencia de lo bello en sí, y se acabe por conocerlo tal como es en sí.

Mi querido Sócrates, prosiguió la extranjera de Mantinea, si hay algo que le dé valor a esta vida, es la contemplación de la belleza en sí. Y si lo consigues algún día, no te parecerán comparables el oro ni las vestiduras, ni los muchachos y jóvenes bellos, cuya contemplación ahora te arrebata hasta tal punto, a ti y a muchos otros, que por contemplar constantemente a los que amáis, para estar sin cesar con ellos, si fuera posible, estaríais dispuestos a privaros de comer y de beber para pasar vuestra vida en su compañía y contemplación. ¿Qué pensaríamos de un hombre a quien le fuera dado mirar la belleza en sí, pura, sin mezcla, sin estar revestida de las carnes ni de los colores humanos ni de todas las vanidades perecederas, sino la belleza divina en sí? ¿Crees que sería una vida miserable tener la mirada fija en ella y disfrutar de la contemplación y la compañía de un tal objeto? ¿No crees, por el contrario, que este hombre, siendo el único en este mundo que percibe lo bello por el órgano mediante el cual es preceptible lo bello, sólo él podrá producir, no imágenes de las virtudes, porque no se aplica a las imágenes, sino virtudes verdaderas, porque en la verdad se aplica? Así al que engendra y nutre la verdadera vir-

tud le corresponde ser querido de Dios. Y si algún hombre debe ser inmortal, éste debe serlo.

Éstas fueron, mi querido Fedro y todos los que me escucháis, las palabras de Diotima. Ellas me persuadieron y a mi vez yo trato de persuadir a los demás de que, para alcanzar un bien tan grande, la naturaleza humana difícilmente hallaría un auxiliar más poderoso que el amor. Por eso digo que todo hombre debe honrar al amor. En cuanto a mí, honro todo lo que con él se relaciona, y lo hago objeto de un culto particular y lo recomiendo a los demás. Y en este momento mismo, como siempre hago, acabo de alabar todo lo que soy capaz el poder y la fuerza del amor. Y ahora, Fedro, considera si este discurso puede llamarse un elogio del amor; pero si no, dale el nombre que quieras.

VIII. LA REMINISCENCIA

Fedón, 72e-77a.

—A menudo te he oído afirmar este principio, Sócrates, replicó Cebes, que conocer no es otra cosa que recordar. Si este principio es verdadero, es necesario que hayamos conocido en un tiempo anterior las cosas que en el presente recordamos; y esto es imposible si nuestra alma no existe antes de venir bajo esta forma humana. Es una nueva prueba de que nuestra alma es inmortal. —Pero, Cebes, dijo Simias, ¿qué pruebas tenemos de este principio? Recuérdamelas, pues no me acuerdo de ellas ahora.

—No te diré más que una, pero muy hermosa, respondió Cebes. Y es que todos, si son bien interrogados, lo descubren todo por sí mismos; cosa que no harían nunca si no poseyeran ya la ciencia y un juicio recto. No hay más que preguntarles sobre las figuras de geometría y sobre otras cosas parecidas, no puede dejar de reconocerse que es así.

—Si de este modo no te has persuadido, Simias, dijo Sócrates, a ver si ésta te convencerá. ¿Te cuesta creer que conocer sea sólo recordar? —No mucho, respondió Simias; pero necesito precisamente lo que tú dices, acordarme. Y gracias a lo que Cebes ha

dicho, poco falta para que me acuerde y empiece a creer. Pero ello no impedirá que escuche con agrado las nuevas pruebas que quieres darme.

—Son éstas, replicó Sócrates. ¿Todos estamos de acuerdo en que para recordar, es necesario haber sabido antes la cosa que se recuerda? —Sí. —¿Y estamos de acuerdo también en que cuando la ciencia viene de un cierto modo, es una reminiscencia? Cuando digo de un cierto modo, es, por ejemplo, cuando un hombre, al vei o al oir algo, no adquiere sólo el conocimiento de la cosa percibida, sino que a la vez piensa en otra cosa cuyo conocimiento es para él de un género distinto que el primero. ¿No decimos con razón que este hombre se acuerda de la cosa en la que ha pensado ocasionalmente? —¿Cómo dices? —Digo por ejemplo, que una cosa es el conocimiento de un hombre y otra el de una lira. —Sin duda. —Pues bien, continuó Sócrates, ¿no sabes lo que ocurre a los amantes cuando ven una lira, un vestido, o alguna otra cosa de que suele usar su amado? Al tener conocimiento de esta lira, se forman con el pensamiento la imagen de aquel a quien ha pertenecido la lira. Y esto es la reminiscencia. Igual que ocurre a menudo que al ver a Simias, nos acordemos de Cebes. Y podría citar otros mil ejemplos. —Con seguridad millares, por Zeus, dijo Simias.

—¿Admitiremos pues, continuó Sócrates, que todo esto es recordar, sobre todo cuando se trata de cosas que el tiempo o la distancia han hecho olvidar? —No veo dificultad en ello. —¿Y viendo el dibujo de un caballo o de una lira, no se puede recordar a un hombre? ¿Viendo el retrato de Simias, no se puede recordar a Cebes? —Sin duda. —¿Y no ocurre que la reminiscencia se produce unas veces por la semejanza y otras por el contrate? —Sí, así ocurre.

—Y cuando uno se acuerda de algo por la semejanza, ¿no ocurre necesariamente que el espíritu ve si le falta algo al retrato para su perfecto parecido con el original que recuerda, o si no le falta nada? —Es necesario, dijo Simias. —Considera ahora, dijo Sócrates, si eres de mi parecer. ¿No decimos que hay igualdad, no sólo entre un árbol y otro árbol, entre una piedra y otra piedra, sino alguna otra cosa distinta fuera de todo ello? ¿Decimos que la igual-

dad en sí es algo, o que no es nada? —Sí, por Zeus, dijo Simias, decimos que es algo.

—¿Y conocemos esta igualdad en sí? —Sin duda. —¿De dónde hemos sacado este conocimiento? ¿No es de las cosas de que acabamos de hablar, de suerte que viendo árboles iguales, piedras iguales, nos hemos formado la idea de esta igualdad que no es ni estos árboles ni estas piedras, sino que es completamente diferente ellos? Observa bien esto; las piedras y los árboles ¿no nos parecen unas veces iguales y otras desiguales, según los objetos con los que se los compare? —Así es.

—Ciertamente, en algunos casos las cosas iguales te parecen desiguales; ¿ocurre lo mismo con la igualdad en sí, y te parece a veces desigualdad? —Nunca, Sócrates. —Así pues, ¿no es lo mismo la igualdad y lo que es igual? —No, ciertamente. —Sin embargo, ¿no es de estas cosas iguales, que son diferentes de la igualdad, de donde tú has sacado la idea y el conocimiento de la igualdad? —Esta es la verdad, Sócrates. —¿Y esto tanto si se les parece como si no se les parece? —Así es. —En efecto, esto no constituye diferencia alguna. Cuando, viendo una cosa, piensas en otra, tanto si es semejante como si es diferente, ¿constituye ello necesariamente un acto de reminiscencia? —Necesariamente.

—Pero, dime, continuó Sócrates, ¿en presencia de árboles que son iguales, o de otras cosas iguales, qué nos ocurre? ¿Encontramos estas cosas iguales como la igualdad en sí? ¿Y cuánto falta para que sean iguales como esta igualdad? —Falta mucho. —Estamos pues de acuerdo sobre esto. Cuando alguien, al ver una cosa, piensa: «Es cosa, que ahora veo, tiende a parecerse a otra, pero lejos de serle enteramente conforme, es inferior a ella», ¿es necesario que el que tenga este pensamiento haya visto y conocido antes esta otra cosa a la que dice que se parece la primera, aunque sea imperfectamente? —Es necesario.

—¿Y no nos ocurre esto con las cosas iguales, cuando las comparamos con la igualdad? —Así es. —Por tanto ¿es necesario que hayamos visto esta igualdad antes del momento en que, al ver por primera vez cosas iguales, hemos pensado que tienden todas a ser iguales como la igualdad misma, y que no pueden conseguirlo? —Es como dices.

—Y convenimos también en que hemos obtenido este pensamiento de la vista, del tacto, o de algún otro sentido; y lo que digo de un sentido, lo digo de todos. —Con razón, Sócrates. —Por tanto, ¿es necesario que sea de los sentidos mismos de donde saquemos el pensamiento de que todas las cosas iguales que son objeto de nuestros sentidos, tienden a esta igualdad en sí, aunque sean inferiores a ella? ¿es así? —Sí, así es. —Por consiguiente, antes de que hayamos empezado a ver, a oir y a sentir de cualquier manera, es necesario que hayamos tenido conocimiento de esta igualdad en sí en su realidad, para compararle, como hacemos, las cosas sensibles iguales, y ver que estas cosas aspiran a esta igualdad sin poder alcanzarla. —Es una consecuencia necesaria de lo que se ha dicho, Sócrates.

—Pero, ¿no es verdad que inmediatamente después de nuestro nacimiento hemos visto, hemos oído, y hemos usado de todos nuestros sentidos? — Es muy cierto. —¿Es necesario, pues, que hayamos tenido conocimiento de la igualdad antes de este momento? —Sí. —Y por consiguiente, ¿es necesario que la hayamos conocido antes de nuestro nacimiento? —Así parece. —Si hemos tenido este conocimiento antes de nuestro nacimiento, conocemos antes de nacer no sólo la igualdad, sino la grandeza, la pequeñez, y muchas otras cosas de esta naturaleza. Pues lo que aquí decimos igualmente concierne a la igualdad que a lo bello en sí, al bien, a lo justo, lo santo, y todas las cosas que en nuestras palabras las señalamos con el carácter de ser en sí. De modo que es necesario que las hayamos conocido antes de nacer. —Así es.

—Y si, después de haber poseído estos conocimientos, no los olvidáramos cuando entramos en la vida, naceríamos con la ciencia y la conservaríamos toda la vida. Pues saber consiste en esto: después de haber adquirido el conocimiento de algo, tenerlo y no perderlo. En cambio olvidar, Simias, ¿no es perder la ciencia que se tenía? —Sin ninguna duda, Sócrates. —Y si, habiendo poseído estos conocimientos antes de nacer y habiéndolos perdido en el momento de nacer, volvemos a adquirirlos utilizando nuestros sentidos, ¿lo que llamamos conocer no es volver a adquirir unos conocimientos que ya teníamos, y no lo llamaremos con razón acordarse? —Sin duda.

—Pues nos ha parecido muy posible que aquel que ha visto una cosa, piense, con motivo de ella, en otra que ha olvidado y que tiene alguna relación con la que ha visto, ya sea que se le parezca, o que no se le parezca. Por consiguiente, repito, una de dos: o bien nacemos con estos conocimientos y los conservamos todos durante nuestra vida, o bien aquellos de quienes decimos que se instruyen no hacen más que acordarse, y entonces la ciencia es una reminiscencia. —Así es necesariamente, Sócrates. (...)

—Por tanto, ocurre de este modo, Simias. Si todas estas cosas de que siempre hablamos existen verdaderamente, lo bello, el bien, y todas las demás esencias del mismo orden, si es cierto que nosotros les referimos todas las impresiones de los sentidos como a su tipo primitivo y si es cierto que las comparamos a este tipo, entonces necesariamente, igual que existen todas estas cosas, nuestra alma debe existir también, y debe existir antes de nuestro nacimiento. Pero si estas cosas no existen, todo nuestro razonamiento se derrumba. ¿No es así? ¿Y no es igualmente necesario que si estas cosas existen, nuestras almas existan también antes de nuestro nacimiento, y que si no existen, nuestras almas tampoco? —Sin duda es igualmente necesario, Sócrates, dijo Simias. Y la consecuencia de todo ello es que nuestra alma existe antes de nuestro nacimiento, como las esencias de que has hablado. Pues, a mi parecer, nada hay más evidente. Todas estas cosas, lo bello, el bien, y las demás cosas de que hablabas, poseen la más alta existencia. Así pues, por mi parte, estoy satisfecho con esta demostración.

IX. LAS CONDICIONES DE LA CONTEMPLACIÓN

Fedón, 65a-67b.

—En cuanto a la adquisición de la ciencia [dijo Sócrates], ¿es el cuerpo o no un obstáculo, cuando se asocia a esta investigación? Voy a explicarme con un ejemplo. ¿Poseen la vista y el oído alguna verdad, o bien tienen razón los poetas al decirnos sin cesar que no oímos ni vemos nada verdaderamente? Y si estos dos sentidos no ofrecen seguridad, menos la ofrecerán aún los demás, porque

son mucho más débiles. ¿No crees lo mismo? —Completamente lo creo, dijo Simias.

—Pues entonces, replicó Sócrates, ¿cuándo el alma se apodera de la verdad? Está visto que cuando trata de examinar alguna cosa con la ayuda del cuerpo, éste la engaña radicalmente. —Es cierto. —Por consiguiente, ¿no se manifiesta la realidad al alma en el acto de pensar? —Sí. —Y el alma ¿no piensa mejor cuando no está perturbada ni por la vista, ni por el oído, ni por el dolor, ni por el placer, sino cuando, por el contrario, a solas consigo misma y liberándose en la medida que le es posible de la compañía del cuerpo, se apega a lo que ella es? —Es así. —¿No es entonces cuando el alma del filósofo desprecia al cuerpo, huye de él y trata de estar a solas consigo misma? —Así parece.

—Prosigamos, Simias. ¿Diremos que lo justo en sí es algo, o que no es nada? —Diremos que es algo, por Zeus. —¿Y no diremos lo mismo del bien y de la belleza? —Sin duda. —Pero, ¿los has visto alguna vez con tus propios ojos? —No, dijo Simias. —¿O los has percibido con algún otro sentido del cuerpo? Y no hablo solamente de lo justo, del bien y de lo bello, sino de la magnitud, de la salud, de la fuerza, y en una palabra, de la esencia de todas las cosas, es decir, lo que son en sí mismas. ¿Contemplamos lo más verdadero de ellas por medio del cuerpo, o es más cierto que penetramos en lo que queremos conocer a medida que vamos pensando más en ello y con mayor rigor? —Es cierto. —Entonces, ¿hay algo más puro que pensar con el pensamiento solo, liberado de todo elemento extraño y sensible, y aplicar inmediatamente el pensamiento en sí mismo y por sí mismo a la investigación de cada cosa en sí misma y por sí misma, sin ayuda de los ojos ni de las orejas, sin ninguna intervención del cuerpo que no hace más que perturbar al alma e impedirle que halle la sabiduría y la verdad siempre que tiene trato con él? Y si es posible llegar a conocer la esencia de las cosas, Simias, ¿no es por este medio? —De maravillas, Sócrates, no puede hablarse mejor.

—De todo ello, continuó Sócrates, se desprende necesariamente que los verdaderos filósofos deben pensar y decirse entre sí cosas como estas. Tal vez hay algún camino que guíe a la razón en su investigación: mientras tengamos nuestro cuerpo, mientras nuestra alma

se halle unida a esta cosa nociva, nunca poseeremos el objeto de nuestros deseos, es decir, la verdad. En efecto, el cuerpo nos provoca mil dificultades por la necesidad de alimentarlo. Además de esto, las enfermedades que nos atacan impiden nuestra caza del ser. El cuerpo nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil quimeras, de mil necedades, de tal modo que, por decir verdad, no nos deja ni una hora de sensatez. Porque, ¿qué es lo que provoca las guerras, las sediciones y los combates? El cuerpo y sus pasiones. Todas las guerras proceden de la posesión de riquezas y nos vemos forzados a acumularlas a causa del cuerpo, para subvenir a sus necesidades. Y por ello tenemos tanta pereza para filosofar. Y lo peor de todo es que cuando casualmente nos deja algún tiempo libre y nos ponemos a reflexionar, interviene de súbito en medio de nuestras investigaciones, nos perturba, nos trastorna y nos hace incapaces de discernir la verdad. Está pues demostrado que, si queremos saber claramente algo, hemos de separarnos del cuerpo y mirar por medio del alma en sí misma las cosas en sí mismas. Y solamente entonces disfrutaremos de la sabiduría, de la que nos declaramos enamorados, es decir, después de nuestra muerte, y no durante nuestra vida. Y la misma razón nos lo dice. Pues si es imposible conocer nada distintamente mientras estamos unidos al cuerpo, una de dos: o bien no llegaremos nunca al saber, o llegaremos a él después de la muerte, porque entonces el alma será en sí misma y por sí misma, separada del cuerpo. Y mientras estemos en esta vida, no nos acercaremos al saber si no es con la condición de separarnos del cuerpo, de renunciar a todo trato con él, a menos que sea una absoluta necesidad, de no dejarnos contaminar por su naturaleza, de mantenernos limpios de sus contaminaciones hasta que el mismo Dios nos libere de él. Y así, libres de la locura del cuerpo, conversaremos, según espero, con hombres libres como nosotros, y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro y sin mezcla. En esto, sin duda, consiste la verdad. Pero, al que no es puro, no le está permitido contemplar la pureza. Esto es, a mi parecer, amigo Simias, lo que los verdaderos amigos del saber deben pensar y hablar entre ellos. ¿No crees tú lo mismo que yo? —Completamente, Sócrates.

Teeteto, 174a-177c.

—Se cuenta de Tales que, absorto en la astronomía y mientras contemplaba el cielo, cayó en un pozo y que una criada tracia muy graciosa se burló de él, diciéndole que quería saber lo que pasaba en el cielo y no veía lo que estaba delante de sus pies. Esta burla puede aplicarse a todos los que emplean su vida en filosofar. En efecto, un filósofo no sólo no sabe lo que hace su vecino, sino que además ignora casi si es un hombre u otro tipo de animal. En cambio, investiga y se esfuerza en descubrir qué es el hombre, y qué caracteres distinguen su naturaleza de las demás por la acción y la pasión. ¿Me comprendes o no, Teodoro? —Sí, Sócrates, y dices la verdad.

—Así es este hombre, amigo mío, en la vida privada; y así es también en la vida pública. Cuando se ve obligado a hablar ante los tribunales o en algún otro lugar de las cosas que están ante él y en sus propio ojos, es el hazmerreír no sólo de las esclavas de Tracia, sino de todo el pueblo. Su falta de experiencia le hace caer a cada paso en el pozo de Tales y en mil perplejidades, y su torpeza le hace pasar por tonto. Si le profieren insultos, no puede devolverlos, por no saber nada malo de nadie ni haber pensado nunca en ello; y al quedarse cortado, aparece ridículo. Cuando se oye a los otros alabarse, como lo ven reir no con fingimiento sino de verdad, lo toman por un extravagante. Si ante él se elogia a un tirano o a un rey, se cree que está oyendo exaltar la suerte de algún pastor, porquerizo o boyero porque obtiene mucha leche de su rebaño; tan sólo piensa que los reyes tienen que apacentar y ordeñar un ganado más difícil y más falso; que por otra parte no son ni menos groseros ni menos ignorantes que los pastores, a causa del poco tiempo que tienen para instruirse, encerrados en unas murallas como en un cercado en la cima de una montaña. Si en su presencia se dice que un hombre posee inmensas riquezas porque tiene mil fanegas de tierra, o más aún, le parece muy poco, porque está acostumbrado a considerar la tierra entera. Si los que admiran la no-

bleza dicen que un hombre es bien nacido porque puede ostentar siete antepasados ricos, piensa que tales elogios salen de gentes que tienen la vista muy baja y corta y no están acostumbrados a abarcar la sucesión de los siglos ni calcular que cada uno de nosotros tiene miles de antepasados entre los que se hallan una infinidad de ricos y de pobres, de reyes y de esclavos, de griegos y de bárbaros. (...) En todas estas ocasiones, el vulgo se burla del filósofo, que unas veces le aparece lleno de orgullo y de grandeza, y otras veces ciego en lo que está a sus pies y confundido en todo. —Hay que reconocerlo asi, Sócrates.

—Pero, querido Teodoro, cuando la filosofía a su vez puede arrastrar a uno de estos hombres hacia la alturas y éste consiente en dejar de lado la cuestión «¿Qué injusticia te hago o qué injusticia me haces?», para examinar la justicia y la injusticia en sí mismas, su esencia, el carácter que las distingue a la una de la otra y todo lo demás; o bien en dejar de lado la cuestión «Si el rey es feliz con sus montones de oro», para examinar la realeza, y en general lo que produce la felicidad o la infelicidad del hombre, para ver en qué consisten lo uno y lo otro, y de qué modo hay que buscar la primera y evitar la segunda; cuando este hombre, cuya alma es pequeña, ruda y quisquillosa, debe explicarse todo esto, entonces le toca a él balbucear. Suspendido en el aire, y no estando habituado a ver las cosas desde tan alto, su cabeza le da vueltas; está asombrado, confundido; no sabe lo que dice, y es el hazmerreír, no de las esclavas de Tracia y de los ignorantes, porque éstos de nada se enteran, sino de todos aquellos que no han recibido una educación de esclavos. Éste es, Teodoro, el carácter del uno y del otro. El primero, al que tú llamas filósofo, elevado en el seno de la libertad y del ocio, no considera un deshonor pasar por un hombre tonto y que no sirve para nada cuando debe realizar ciertos trabajos serviles, por ejemplo arreglar un equipaje, y sazonar unos alimentos o unas frases. El otro por el contrario es hábil para realizar todos estos menesteres con destreza y prontitud; pero, como no sabe llevar su manto sobre la espalda derecha como un hombre libre, es incapaz de elevarse hasta la armonía de los discursos y cantar dignamente la verdadera vida de los dioses y de los hombres bienaventurados. —Si pudieses persuadir a todos los demás como

a mí de la verdad de lo que dices. Sócrates, habría más paz y menos males entre los hombres.

—Pero no es posible, Teodoro, que se destruya el mal, pues siempre necesariamente habrá un contrario del bien. Tampoco es posible colocarlo entre los dioses. Por tanto es necesario que circule por este mundo alrededor de la naturaleza mortal. Pero se impone un esfuerzo: escaparse lo más de prisa posible de aquí abajo hacia allá arriba. Y la evasión consiste en asimilarse a Dios tanto como sea posible; y nos asimilamos a Dios haciéndonos justos y santos en la claridad del espíritu. Pero, querido amigo, no es cosa fácil de persuadir el que no debemos buscar la virtud y huir del vicio por el motivo común de los hombres: este motivo es evitar la reputación de malvado y pasar por virtuoso. Todo ello, a mi parecer, no son más que cuentos de viejas, como dicen. La verdadera razón es ésta. Dios no es de ninguna manera injusto; al contrario, es perfectamente justo; y nada se le parece más que aquel de entre nosotros que ha llegado al más alto grado de justicia. De ahí depende el verdadero mérito del hombre, o su bajeza y su nulidad. Quien conoce a Dios es verdaderamente sabio y virtuoso; quien no lo conoce es evidentemente ignorante y malo. Y en cuanto a las cualidades que el vulgo llama talentos y sabiduría, en el gobierno político no hacen más que tiranos, y en las artes, mercenarios. Así pues, al hombre injusto que ofende la piedad en sus palabras y en sus acciones, no debe concedérsele que sea temible por su astucia. Porque es un reproche que halaga su vanidad; y se persuaden de que con ello se quiere decir que no es una persona despreciable, una carga inútil de la tierra, sino un hombre tal como debe ser para sacar provecho de esta vida. Hay que decirles, lo que es verdad, que cuanto menos creen ser lo que son, más lo son, en su ignorancia deplorable del verdadero castigo de la injusticia. Este castigo no es el que imaginan, los suplicios, la muerte, de los que consiguen sustraerse aunque obren mal; sino que es un castigo al que les es imposible escapar. —¿Cuál es?

—En la naturaleza de las cosas, querido Teodoro, hay dos modelos, uno divino y bienaventurado, el otro sin Dios y desgraciado. Ellos no se lo figuran, y el exceso de su locura les impide darse cuenta de que sus acciones injustas los acercan al segundo y los ale-

jan del primero. Su castigo es su misma vida, conforme al modelo que ellos han escogido imitar. Y si les decimos que, a menos que renuncien a esta destreza, después de su muerte se verán excluidos de la mansión libre de todo mal, y que durante su vida no tendrán otra compañía que la que conviene a sus costumbres, la de hombres tan malos como ellos, estas gentes tan hábiles y capaces de todo considerarán nuestras palabras extravagantes. —Es muy cierto, Sócrates.

—Sí, querido amigo, pero mira lo que les ocurre. Cuando en una conversación se les obliga a que se expliquen sobre las cosas que desprecian, por poco tiempo que quieran sostener la discusión y no abandonar vergonzosamente la partida, se encuentran al fin en un extremo apuro. Nada de lo que dicen les satisface, y toda esta retórica se desvanece hasta el punto que se les tomaría por unos niños. Pero dejemos este tema, que no es más que un preliminar, si no las digresiones, trabadas sin cesar la una tras la otra, nos harán perder de vista el tema principal de esta conversación. Volvamos a él, si te parece.

XI. LA PREEXISTENCIA DE LAS ALMAS

Fedro, 249b-250c.

El alma que nunca ha visto la verdad no puede revestir la forma humana. En efecto, el hombre debe ejercitarse en comprender según la idea, es decir, elevarse de una multiplicidad de sensaciones a una unidad inteligible. Ahora bien, este acto no es otra cosa que el recuerdo de lo que nuestra alma ha visto antes, cuando seguía a un dios en sus evoluciones, cuando, apartando su mirada de lo que nosotros llamamos ser, levantaba la cabeza hacia el ser verdadero. Por eso es justo que sólo el pensamiento del filósofo tenga alas, puesto que se aplica siempre y en la medida de sus fuerzas a recordar las esencias a las que el mismo dios debe su divinidad. El hombre que sabe usar estas reminiscencias es iniciado sin cesar en los misterios de la divina perfección, y sólo él se hace realmente perfecto. Apartado de los cuidados que preocupan a los hom-

bres y dedicado a lo divino, el vulgo pretende curarlo de su locura y no ve que está inspirado.

A este punto quería llegar toda esta explicación sobre la cuarta especie de locura. Cuando un hombre percibe la belleza de aquí abajo y se acuerda de la belleza verdadera, a su alma le crecen alas y desea volar. Pero al advertir su impotencia, eleva como un pájaro los ojos al cielo, deja a un lado las ocupaciones del mundo y ve cómo le llaman insensato. Y así, de todas las clases de entusiasmo, éste es el más magnífico. (...) En efecto, como ya hemos dicho, toda alma humana por naturaleza ha contemplado las realidades: de otro modo no hubiese podido entrar en el cuerpo de un hombre. Pero los recuerdos de esta contemplación no se despiertan en todas las almas con la misma facilidad. Una apenas ha entrevisto las esencias. Otra, después de su caída a la tierra, ha tenido la desgracia de ser llevada a la injusticia por ciertos tratos humanos y de olvidar los sagrados misterios que había contemplado anteriormente. Sólo un pequeño número de almas conservan un recuerdo casi exacto. Estas almas, cuando ven alguna imagen de las cosas del cielo, se llenan de turbación y no pueden contenerse; pero no saben lo que experimentan, porque no pueden analizarse con precisión.

Sin duda, la justicia, la sabiduría y todos los bienes del alma no brillan en sus imágenes terrestres; apenas la imperfección de nuestros órganos permite a un pequeño número de nosotros que en presencia de estas imágenes reconozcan el modelo que representan. Nos era dado contemplar la belleza con todo su esplendor cuando, unidos al coro de los bienaventurados, íbamos, unos siguiendo a Zeus, los otros siguiendo a otros dioses. Gozábamos entonces del más maravilloso espectáculo. Iniciados en un misterio que podemos llamar bienaventurado, lo celebrábamos, libres de la imperfección y de los males que nos esperaban después. Éramos admitidos a contemplar las esencias perfectas, simples, llenas de calma y felicidad, y las visiones irradiaban del seno de la más pura luz. Y nosotros mismos éramos puros, libres de esta tumba a la que llamamos cuerpo y que arrastramos con nosotros como la ostra arrastra su prisión.

Parménides, 130a-135c.

Parménides se expresó en estos términos: Eres digno de elogio, Sócrates, por tu entusiasmo por las investigaciones filosóficas. Pero, dime, ¿distingues efectivamente, como dices, por una parte las ideas en sí, y por otra parte lo que participa de ellas? Y ¿crees que existe una semejanza en sí, aparte de la semejanza que poseemos; y lo mismo la unidad, la multiplicidad y todo lo que acabas de oir expresar a Zenón? —Sí, respondió Sócrates. —Tal vez, continuó Parménides, ¿hay alguna idea en sí de lo justo, de lo bello, del bien y de todas las cosas de esta clase? —Con seguridad, respondió Sócrates. —¿Y habría también una idea del hombre separada de nosotros y de todos en cuanto existentes concretos, una idea en sí del hombre, del fuego o del agua? —Ésta es, Parménides, una cuestión que a menudo me ha preocupado; no sabía si había que decir lo mismo de estas cosas que de las otras. —Y ¿estás en la misma duda, Sócrates, respecto de éstas que podrían parecerte ridículas, como pelo, fango, basura, en fin, todo lo más abyecto y vil que quieras? ¿Crees que hay que admitir o que no hay que admitir para cada una de estas cosas unas ideas separadas de lo que tocamos con nuestras manos? —De ningún modo, respondió Sócrates. Estos objetos no son nada más que lo que vemos; suponerles una idea sería, me temo, una cosa demasiado extraña. Sin embargo, a veces me acude a la mente el que toda cosa podría muy bien tener igualmente su idea. Pero cuando me asalta este pensamiento me apresuro a huir de él, por miedo de ir a caer en un abismo sin fondo. Me refugio pues junto a estas otras cosas cuyas ideas hemos reconocido que existen, y me entrego enteramente a su estudio.

—Esto es porque aún eres joven, Sócrates, replicó Parménides. La filosofía aún no se ha adueñado de ti como lo hará, si no me equivoco, cuando no desdeñarás ninguna de estas cosas. Actualmente, a causa de tu edad, te preocupas de la opinión de los hombres. Pero, dime, ¿crees que hay unas ideas de las que obtienen su denominación las cosas que participan de ellas, como por ejemplo, lo

que participa de la semejanza es semejante; lo que participa de la grandeza, grande; y lo que participa de la belleza y la justicia, justo y bello? —Sí, dijo Sócrates. —Y todo lo que participa de una idea, ¿participa de la idea entera, o solamente de una parte de la idea? ¿O bien habrá otro modo de participación, aparte de estos dos? —¿Cómo sería posible? respondió Sócrates. —Pues bien, ¿crees que la idea está toda entera en cada uno de los objetos que de ella participan, aún siendo una? ¿O cuál es tu opinión? —¿Y por qué la idea no había de ser una? replicó Sócrates. —Así ¿la idea una e idéntica estaría a la vez entera en muchas cosas separadas las unas de las otras, y por consiguiente, estaría separada de si misma? —De ningún modo, replicó Sócrates. Igual que el día, aún siendo un solo y mismo día, está al mismo tiempo en muchos lugares sin estar por ello separado de sí mismo, así también cada una de las ideas estará en muchas cosas a la vez sin dejar de ser una sola y misma idea. —Es ésta, Sócrates, una manera muy ingeniosa de hacer que la misma cosa esté en muchos lugares a la vez. Es como si dijeses que un manto, con el que se cubriese a la vez a muchos hombres, está entero sobre muchos. ¿No es más o menos lo que quieres decir? —Tal vez. —¿El manto estaría entero encima de cada uno, o bien sólo una parte de él? —Una parte. —Por consiguiente, Sócrates, las ideas están divididas, y los objetos que participan de las ideas sólo participan de una parte de cada una; cada una pues no está entera en cada objeto, sino sólo una parte de ella. —Esto parece claro. —Así pues, ¿querrás decir, Sócrates, que la idea que es una, se divide realmente y que no es por ello menos una? —De ningún modo. —Piensa pues. Si divides la grandeza en sí, y si cada una de las cosas que son grandes, es grande por una parte de la grandeza más pequeña que la grandeza en sí, ¿no será esto un absurdo manifiesto? — Sin duda. —Y entonces, un objeto que sólo participase de una pequeña parte de la igualdad, ¿podría por esta partecita, menor que la igualdad en sí, ser igual a otra cosa? —Esto es imposible. —(...) —Pero, por último, Sócrates, ¿de qué modo quieres que las cosas participen de las ideas, si no pueden participar ni de su parte ni de su totalidad? —Por Zeus, respondió Sócrates, esta cuestión no me parece fácil de resolver.

—¿Qué pensarás ahora de esto? —¿De qué? —Si no me equivoco, toda idea te parece una por la siguiente razón: cuando muchos objetos te parecen grandes, si los miras todos a la vez, te parece que hay en todos un solo y mismo carácter, de donde concluyes que la grandeza es una. —Es cierto, dijo Sócrates. —Pero si tú encierras a la vez en tu pensamiento la gradeza en sí y los objetos grandes, ¿no ves aparecer aún otra grandeza con un solo y mismo carácter que hace que todas estas cosas parezcan grandes? —Así parece. —Así pues, por encima de la grandeza en sí y de los objetos que participan de ella, surge aún otra idea por la que todo esto es grande; y ya no tendrás en cada idea una unidad, sino una multiplicidad infinita. —Pero, Parménides, replicó Sócrates, tal vez cada una de estas ideas no es más que un pensamiento que no puede existir en otro lugar que en el alma. En este caso, cada idea sería una y no habría las dificultades de las que estábamos hablando. —¿Cómo? ¿Cada pensamiento sería uno sin ser el pensamiento de nada? —Esto es imposible. —¿Sería pues el pensamiento de algo? —Sí. —¿De algo que es, o que no es? —Que es. —¿Y este pensamiento no es el de una cierta cosa una, concebida como la forma única de una multitud de cosas? —Sí. —Pero, lo que es así pensado como uno, ¿no será precisamente la idea siempre una e idéntica a sí misma en todas las cosas? —Parece evidente. —Así pues, dijo Parménides, si, como pretendes, las cosas en general participan de las ideas, ¿no es necesario admitir o que todo está hecho de pensamientos y que todo piensa, o bien que todo, aunque es pensado, no piensa?

—Pero esto no tiene sentido, Parménides. Según mi parecer, es más bien del modo siguiente. Las ideas están en la realidad como unos modelos; los demás objetos son semejantes a ellas y son sus copias, y la participación de las cosas en las ideas no es otra cosa que la semejanza. —Así pues, replicó Parménides, cuando una cosa se asemeja a la idea, ¿es posible que esta idea no sea semejante a su copia en la medida misma en que ésta se le parece? ¿O hay algún medio de hacer que lo semejante no sea semejante a lo semejante? —No lo hay. —¿No es de toda necesidad que lo semejante participe de la misma idea de su semejante? —Sí, es necesario. —Y aquello por cuya participación los semejantes se hacen seme-

jantes ¿no es la idea? —Sin duda. —Por tanto es imposible que una cosa sea semejante a la idea, y que la idea sea semejante a otra cosa. Si no es así, por encima de la idea surgirá otra idea, y si ésta a su vez se asemeja a algo, surgirá otra idea aún; y siempre nacerá una nueva idea, si la idea se hace semejante a lo que participa de ella. —Lo que dices es muy cierto. —Así pues no es por la semejanza que las cosas participan de las ideas, hay que buscar otro modo de participación. —Así parece. —Ya ves, pues, Sócrates, con qué dificultades se tropieza cuando se afirma que hay unas ideas existentes en sí aparte de las cosas. —Ya lo veo. —Y sin embargo, piensa que aún no has rozado, por así decirlo, la gran dificultad que surge si sostienes que para cada cosa hay una idea aparte. —¿Y cómo es?, replicó Sócrates. —Entre muchas otras dificultades, la mayor es ésta: Si alguien dijese que las ideas, tales como deben ser según nuestra manera de pensar, no pueden ser conocidas, no podría probársele que se equivoca, a menos que no tuviese mucha experiencia en esta clase de discusiones y además estuviese mal dotado por la naturaleza. De otro modo, no se podría refutar al que negase que las ideas pueden ser conocidas. —¿Y por qué, Parménides? preguntó Sócrates. —Porque tú y todos los que atribuyen a cada cosa particular una esencia existente en sí, convendréis ante todo, si no me equivoco, que ninguna de estas esencias está en nosotros. —En efecto, respondió Sócrates, ¿cómo podría entonces existir en sí? —Dices bien. Así pues, aquellas ideas que son lo que son por sus relaciones recíprocas poseen su esencia de sus relaciones las unas con las otras, y no de sus relaciones con las copias que se hallan ante nosotros. Y a su vez las copias que tienen los mismos nombres que las ideas existen por sus relaciones entre ellas, y no con las ideas que tienen estos nombres. —¿Qué quieres decir? preguntó Sócrates. —Suponiendo que uno de nosotros sea el dueño o el esclavo de otro, no será el esclavo del dueño en sí, ni el dueño del esclavo en sí; como es hombre, será el dueño o el esclavo de un hombre. Igualmente la dominación en sí es dominación en relación con la esclavitud en sí, y la esclavitud en sí en relación a la dominación en sí. Lo que está entre nosotros no se refiere a las ideas, ni las ideas a nosotros; pero, lo repito, las ideas se refieren las unas a las otras, y las cosas de nuestro mundo igualmente las unas a las

otras. ¿Comprendes lo que digo? —Perfectamente, respondió Sócrates. —¿La ciencia en sí es pues la ciencia de la verdad en sí? —Así es. —¿Cada ciencia en sí será pues también la ciencia de un ser en sí? —Sin duda. —¿Y la ciencia que hay entre nosotros no será la ciencia de la verdad que hay entre nosotros? Y por consiguiente, cada una de las ciencias que hay entre nosotros ¿no será la ciencia de una de las cosas que hay entre nosotros? —Necesariamente. —Pero ¿estás de acuerdo en que no poseemos las ideas en sí mismas, y que no pueden estar entre nosotros? —Sí. —¿Y no es sólo por la idea de la ciencia que son conocidas las ideas en sí? —Así es. —¿Y no poseemos esta idea de la ciencia? —No. —Por consiguiente, no conocemos ninguna de las ideas, porque no participamos de la ciencia en sí. —Parece que no las conocemos. —Por tanto, es incognoscible para nosotros lo bello en sí, el bien en sí, y todas estas cosas que reconocíamos como ideas existentes por sí. —Me das miedo. —Pues ahora viene algo más grave aún. —¿Qué es? —¿Me concederás que, si hay una ciencia en sí, debe ser mucho más exacta y más perfecta que la ciencia que hay en nosotros, e igualmente en lo que se refiere a la belleza y todo lo demás? —Sí. —¿Y atribuirías la ciencia perfecta a Dios, más que a cualquier otro, suponiendo que otros participasen de la ciencia en sí? —Necesariamente. —Y Dios, poseyendo la ciencia en sí, ¿podrá conocer lo que hay entre nosotros? —¿Por qué no? —Porque hemos reconocido, Sócrates, replicó Parménides, que las ideas no se refieren a las cosas de nuestro mundo, ni las cosas de nuestro mundo a las ideas, sino las unas y las otras entre sí. —En efecto, lo hemos reconocido. —Así pues, si la dominación y la ciencia perfectas pertenecen a Dios, su dominación no se ejercerá nunca sobre nosotros y su ciencia no nos conocerá jamás, ni conocerá nada de todo lo que hay entre nosotros. Pero igual que el dominio que tenemos sobre nosotros no nos da ningún dominio sobre los dioses, y que nuestra ciencia no conoce nada de las cosas divinas, del mismo modo y por la misma razón no pueden, aunque sean dioses, ni ser nuestros dueños ni conocer las cosas humanas. —Pero, dijo Sócrates, ¿no es muy raro privar a Dios del conocimiento? —Sin embargo, Sócrates, contestó Parménides, esto debe ocurrir necesariamente si las ideas de los seres subsisten en sí mismas y si se intenta deter-

minar la naturaleza de cada una de ellas. De suerte que el que oiga sostener esta doctrina, podrá afirmar o que no hay tales ideas, o que, si existen, no pueden ser conocidas por la naturaleza humana. Y será esta una dificultad muy seria, y, como decíamos hace poco, será muy difícil convencer de que se equivoca al que haya hecho esta afirmación. Se necesitaría un hombre excepcionalmente bien dotado para comprender que para cada cosa existe un género y una esencia en sí y por sí. Y se necesitaría un hombre aún más admirable para descubrir todo esto y enseñárselo a otro con las explicaciones convenientes.

—Convengo contigo, Parménides, dijo Sócrates. Soy de tu parecer. —Sin embargo, dijo Parménides, si considerando todo lo que acabamos de decir y todo lo que aun podría decirse, negásemos la existencia a estas ideas de los seres, y no afirmásemos que para cada realidad hay una idea, no sabríamos ya a dónde dirigir el pensamiento, porque ya no tendríamos para cada ser una idea subsistente siempre la misma; sería destruir enteramente la fuerza de la dialéctica. Y me parece que ya te has dado cuenta de esto. —Es verdad lo que dices, respondió Sócrates. —¿Qué partido tomarás tú, pues, respecto de la filosofía, y de qué lado te volverás en esta incertidumbre? —Por ahora no lo veo.

CAPÍTULO IV

ARISTÓTELES *

I. LA CIENCIA

Segundos analíticos, I, 2.

Creemos saber algo de una manera absoluta, y no según el modo sofístico de una manera accidental, cuando creemos conocer la causa por la que la cosa es, [conocer] que esta causa es la de la cosa y que no es posible que la cosa sea de otro modo que como es. Es evidente que ésta es la naturaleza de la ciencia. En efecto, [consideremos] a los que no saben y a los que saben. Los primeros creen comportarse como acabamos de indicar, y los que saben se comportan en realidad de este modo. Y así el objeto de la ciencia en sentido propio es algo que no puede ser de otro modo que como es.

Si existe otro modo de saber, lo diremos más adelante. Lo que aquí llamamos saber, es conocer por medio de la demostración. Llamo demostración al silogismo científico, y llamo científico a un silogismo cuya posesión constituye para nosotros la ciencia.

---

* Texto griego de la edición Firmin Didot.

Si, pues, el conocimiento científico consiste en lo que hemos afirmado, es necesario también que la ciencia demostrativa parta de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas que la conclusión, anteriores a ella y causas de ella. Con estas condiciones los principios son adecuados para demostrar la conclusión. Un silogismo puede seguramente existir sin estas condiciones, pero no será una demostración, porque no producirá la ciencia.

Las premisas deben ser verdaderas, porque no puede saberse lo que no es, por ejemplo la conmensurabilidad del diámetro. Deben ser primeras e indemostrables, porque de otro modo no podríamos conocerlas sin tener su demostración, ya que la ciencia de las cosas que son demostrables y no accidentales consiste en poseer su demostración. Deben ser las causas de la conclusión, ser más conocidas que ella y anteriores a ella: causas, porque no tenemos la ciencia de una cosa hasta el momento en que hemos conocido su causa; anteriores, porque son causas; previamente conocidas, no sólo comprendiendo su significado, sino conociendo que la cosa es. Por otra parte, anterior y más conocido tienen dos sentidos, porque no hay identidad entre lo que es anterior por naturaleza y lo que es anterior para nosotros, ni entre lo que es más conocido por naturaleza y lo que es más conocido para nosotros. Llamo anteriores y más conocidos para nosotros a los objetos más próximos de la sensación, y anteriores y más conocidos absolutamente a los objetos más alejados [de la sensación]. Los más alejados de los sentidos son los más universales, mientras que los más cercanos son los singulares. Y así son opuestos los unos a los otros.

Las premisas deben ser primeras, es decir, que deben ser principios propios, ya que yo identifico premisa primera y principio. Un principio de demostración es una proposición inmediata. Es inmediata una proposición a la que no es anterior ninguna otra. Una proposición es una de las dos partes de la enunciación: la relación de un predicado con un sujeto. Una proposición es dialéctica cuando es indiferente a cualquier parte; es apodíctica cuando establece una parte determinada, porque es verdadera. La enunciación es una de las dos partes de una contradicción. Una contradicción es una oposición que no admite por sí ningún intermedio. La parte de una contradicción que une un predicado a un sujeto

es una afirmación, y la parte que separa un predicado de un sujeto, una negación.

Llamo a un principio inmediato del silogismo una tesis cuando, aún no siendo susceptible de demostración, no es indispensable al que quiere aprender algo; si, por el contrario, su posesión es indispensable al que quiere aprender algo, lo llamo axioma. Existen en efecto algunas verdades de este género, y especialmente a estas verdades damos habitualmente el nombre de axiomas. Si una tesis establece una cualquiera de las partes de la enunciación, cuando digo, por ejemplo, que una cosa es o que una cosa no es, es una hipótesis; si no, es una definición. La definición es una tesis, puesto que el aritmético afirma que la unidad es aquello que es indivisible según la cantidad; pero no es una hipótesis, porque definir lo que es la unidad y afirmar la existencia de la unidad no es lo mismo.

II. LOS CUATRO MODOS DE LA PERSEIDAD

Segundos analíticos, I, 4.

Son por sí, en primer lugar, los atributos que pertenecen a la esencia del sujeto. Así al triángulo le pertenece la línea, y a la línea el punto, porque la substancia del triángulo y de la línea está compuesta de estos elementos, que entran en la definición expresando su esencia. En segundo lugar, son por sí los atributos contenidos en sujetos que están ellos mismos contenidos en la definición expresando la naturaleza de estos atributos. Así lo rectilíneo y lo redondo pertenecen a la línea, lo par y lo impar, al número. Y para todos estos atributos, la definición que expresa su naturaleza contiene su sujeto, ya sea la línea, ya sea el número, por ejemplo. Igualmente para todos los demás atributos, a los que pertenecen como hemos indicado a sus sujetos respectivos, los llamo atributos por sí. Por el contrario, a los que no pertenecen a su sujeto de ninguna de las dos formas, los llamo accidentes: por ejemplo, músico o blanco para el animal.

Además, es por sí lo que no es dicho de ningún otro sujeto:

por ejemplo, para aquel que camina, es algo distinto ser caminante y ser blanco. La substancia, al contrario, y todo lo que significa tal cosa determinada, no es algo distinto de aquello que es ella misma. Así llamo por sí a las cosas que no son afirmadas de un sujeto y accidentes a las que son afirmadas de un sujeto.

En otro sentido aún, es llamada por sí una cosa que pertenece por sí misma a una cosa, y es llamada accidente una cosa que no pertenece por sí a una cosa. Por ejemplo, mientras alguien camina, se enciende un relámpago: es un accidente, porque no es el hecho de caminar el que ha causado el relámpago, sino que es, como decimos, una coincidencia casual. Si, por el contrario, una cosa pertenece a una cosa por sí misma, decimos que el atributo es por sí: es el caso, por ejemplo, del acto de la degollación, si un animal muere degollado; ha muerto porque ha sido degollado y no hay sólo una relación accidental entre la degollación y la muerte.

Así pues, en lo que concierne a los objetos de la ciencia tomada en sentido propio, los atributos que son llamados por sí, tanto en el sentido de que sus sujetos están contenidos en ellos, como en el sentido de que ellos están contenidos en sus sujetos, son a la vez por sí y necesariamente. En efecto, no les es posible dejar de pertenecer a sus sujetos, sea de una manera absoluta, sea a modo de oponentes, como cuando se dice que a la línea debe pertenecerle la recta o la curva, y al número el par o el impar. La razón de ello es que lo contrario o bien es una privación, o una contradicción en el mismo género: por ejemplo, en los números el par es el no impar, por cuanto el uno resulta necesariamente del otro. Por consiguiente, si es necesario afirmar o negar un predicado de un sujeto, los atributos por sí deben también necesariamente pertenecer a sus sujetos.

III. LAS CUATRO CUESTIONES FUNDAMENTALES

Segundos analíticos, II, 1.

Las preguntas que nos hacemos son en número igual a las cosas que conocemos. En consecuencia nos formulamos cuatro cla-

ses de preguntas: el hecho, el porqué, si la cosa existe y lo que es.

Así, cuando abarcando una pluralidad de términos, nos preguntamos si la cosa es así o de otro modo, si por ejemplo el sol se eclipsa o no, buscamos el hecho. Prueba de ello es que, cuando hemos descubierto que el sol sufre un eclipse, no vamos más lejos; y si desde el principio supiésemos que se eclipsa, no buscaríamos si se eclipsa o no. Pero cuando conocemos el hecho, buscamos el porqué: por ejemplo, sabiendo que el sol sufre un eclipse, o que la tierra tiembla, buscamos el porqué del eclipse o el porqué del temblor de tierra.

Éstas son las preguntas que nos formulamos cuando abarcamos una pluralidad de términos. Pero hay casos en que nos planteamos la cuestión de otro modo: por ejemplo, si es o no un centuauro o un dios. Tomo la expresión «si es o no», en sentido absoluto, y no como cuando se dice «si es blanco o no». Y cuando hemos conocido que la cosa es, buscamos lo que es: por ejemplo, qué es Dios, o qué es el hombre.

IV. LA APREHENSIÓN DE LOS PRINCIPIOS

Segundos analíticos, II, 19.

En cuanto a los principios, la discusión de algunas dificultades preliminares nos enseñará claramente cómo llegamos a conocerlos y cuál es el hábito que los distingue.

Ya hemos dicho anteriormente que no es posible saber mediante demostración sin conocer los primeros principios inmediatos. Pero pueden suscitarse cuestiones en cuanto al conocimiento de estos principios inmediatos. Se podría preguntar no sólo si este conocimiento es, o no, de la misma especie que la ciencia demostrativa, sino además si hay, o no ciencia en cada uno de estos casos. O aún si sólo hay ciencia para las conclusiones, mientras que para los principios habría otra clase de conocimiento. Por último, si los hábitos que nos hacen conocer los principios no son innatos sino adquiridos, o bien si son innatos pero al principio latentes.

Pero es un absurdo que poseamos los principios de este último

modo. Porque tendríamos conocimientos más exactos que la demostración, y los ignoraríamos. Pero si los adquirimos sin poseerlos anteriormente, ¿cómo podríamos conocerlos y saberlos sin partir de un conocimiento previo? Es imposible, igual que hemos indicado para la demostración. Asi pues, es claro que no podemos tener el conocimiento innato de los principios, y que los principios tampoco pueden formarse en nosotros si no tenemos ningún conocimiento ni hábito de ellos. Es pues necesario que poseamos algún poder [de adquirirlos] pero sin que este poder sea superior en exactitud al conocimiento mismo de los principios.

Ahora bien, evidentemente es éste un género de conocimiento que se halla en todos los animales, ya que poseen un poder innato de discernimiento al que llamamos sensibilidad. Pero, aunque la sensibilidad sea innata en todos los animales, en algunos se produce una persistencia del objeto percibido, persistencia que no se produce en otro. De este modo, en los animales en que no tiene lugar esta persistencia, no hay ningún conocimiento más allá de la sensación actual, al menos para los objetos de los que no conservan impresión alguna. Al contrario, los animales en los que se produce esta persistencia retienen los datos sensibles en el alma. Y cuando esta persistencia se repite muchas veces, se presenta otra diferencia: en algunos se forma una noción *(logos)* a partir de ella, y en otros no. Así de la sensación viene el recuerdo, como ya hemos dicho, y del recuerdo muchas veces repetido de una misma cosa viene la experiencia, porque una multiplicidad numérica de recuerdos constituye una sola experiencia. A su vez de la experiencia, o de lo universal en total reposo en el alma como una unidad aparte de la multiplicidad y que es una e idéntica en todos los sujetos particulares, viene el principio del arte y de la ciencia, del arte por lo que concierne al devenir y de la ciencia por lo que concierne al ser.

Estos hábitos no son pues innatos en nosotros distintamente, y no proceden tampoco de otros principios más conocidos, sino de la sensación. Lo mismo que en una batalla, en medio del desorden, al detenerse un soldado, se detiene otro, y después otro, hasta que el ejército ha vuelto a su orden primitivo. El alma es de tal naturaleza que puede experimentar algo parecido.

Hemos ya tratado este punto, pero como no lo hemos hecho de un modo bastante claro, lo repetiremos. Cuando uno de los datos sensibles indiferenciados se detiene, en el alma se produce un primer universal; pues, aunque el objeto percibido sea un inviduo, la sensación es de lo universal: del hombre, por ejemplo, y no del hombre Callias. Después se produce una segunda detención entre estos primeros universales, después otra, hasta que se detienen por último las nociones indivisibles y propiamente universales: por ejemplo [primero se tiene la idea] de tal animal, después del animal y así sucesivamente.

Por tanto es evidente que es necesariamente la inducción la que nos hace conocer los principios, porque de este modo la sensación misma produce lo universal en nosotros. En cuanto a los hábitos del pensamiento por los que conocemos la verdad, puesto que los unos son verdaderos y los otros son susceptibles de error, como la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la inteligencia son por el contrario siempre verdaderas; puesto que, por otra parte, ningún género de conocimiento es más exacto que la ciencia sino es la intelección, puesto que los principios son más cognoscibles que las demostraciones, mientras que toda ciencia se hace con el razonamiento; de ello resulta que de los principios no habrá ciencia. Y puesto que ningún género de conocimiento puede ser más verdadero que la ciencia, si no es la inteligencia, es la inteligencia la que aprehenderá los principios. Esto resulta no solamente de las consideraciones precedentes, sino también del hecho de que el principio de demostración no constituye él mismo una demostración, ni por tanto una ciencia lo será de ciencia. Así pues, si nosotros no poseemos aparte de la ciencia ningún otro género de conocimiento verdadero, hemos de afirmar que es la inteligencia la que será el principio de la ciencia. Y la inteligencia es el principio del principio, del mismo modo que la ciencia se conduce respecto de toda cosa.

Del alma, II, 1.

Ya hemos hablado bastante de las doctrinas que nos han transmitido nuestros predecesores acerca del alma. Volvamos a tratar la cuestión como desde el principio, e intentemos determinar qué es alma y cuál puede ser su definición más general.

Decimos que un cierto tipo de entre los seres es la substancia. Y ésta es, en un primer sentido, la materia, lo que por sí no es una cosa determinada; en un segundo sentido, es la forma, según la cual la materia es llamada un ser determinado; y un tercer sentido, es lo que está compuesto de materia y forma. La materia es potencia y la forma acto; y el acto se dice en dos sentidos: como la ciencia y como el ejercicio de la ciencia.

Pero lo que principalmente parecen substancias, son los cuerpos, y entre ellos los cuerpos naturales, pues estos últimos son principios de los otros. Entre los cuerpos naturales, unos tienen vida y los otros no. Llamamos vida al hecho de nutrirse, crecer y consumirse por sí mismo. De ello resulta que todo cuerpo natural que participa de la vida será una substancia, y substancia en el sentido de compuesto. Y puesto que se trata de un cuerpo poseedor de una cierta cualidad, es decir, de un cuerpo que posee la vida, el cuerpo no será el alma, pues el cuerpo no es el atributo de un sujeto, sino que más bien es substrato y materia. Es necesario pues que el alma sea substancia, en el sentido de que es la forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. La substancia es acto, el acto de un cuerpo tal. Pero el acto se dice en dos sentidos, uno, como la ciencia, otro, como el ejercicio de la ciencia. Es pues evidente que el alma es como la ciencia, porque tanto el sueño como la vigilia implican la presencia del alma, la vigilia es análoga al ejercicio de la ciencia y el sueño a la posesión de la ciencia sin el ejercicio. Ahora bien, en un mismo individuo la anterioridad en el orden de la generación pertenece a la ciencia. Por ello el alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia, es decir, de un cuerpo organizado. (...)

Por tanto, si se ha de decir lo que es común a toda alma, diremos que el alma es el acto primero de un cuerpo natural organizado. Y por esto no hay que indagar si el alma y el cuerpo son una sola cosa, como no se hace para la cera y la figura, ni en general para la materia de una cosa y aquello de que es materia. Pues el uno y el ser se dicen en muchos sentidos, pero su sentido fundamental es el acto.

Hemos dicho en general qué es el alma: es una substancia, en el sentido de forma, es decir la *quidditas* de un cuerpo que tiene una cualidad determinada. Supongamos, por ejemplo, que un instrumento como el hacha sea un cuerpo natural: la *quidditas* del hacha será su substancia, y sería su alma, ya que si la substancia estuviese separada del hacha, no habría hacha, sino por homonimia. Pero es sólo un hacha. Ahora bien, no es de un cuerpo de esta índole de quien el alma es la *quidditas* y la forma, sino de un cuerpo natural, es decir, que tiene en si mismo el principio de su movimiento y de su reposo.

Consideremos ahora las partes del cuerpo vivo. Si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma, porque es la substancia formal del ojo. El ojo es la materia de la vista, y si ésta falta, ya no hay ojo, sino por homonimia, como un ojo de piedra o un ojo dibujado. Lo que es verdadero de las partes hay que aplicarlo al conjunto del cuerpo vivo. Pues la misma relación que hay de una parte a otra parte, existe entre la sensibilidad entera y el conjunto del cuerpo que siente, en cuanto a tal.

Por otra parte, no es el cuerpo separado de su alma el que es viviente en potencia, sino el que la posee. La semilla o el fruto son en potencia un cuerpo determinado. Así pues la vigilia es acto como el corte o la visión, y el alma es acto como la vista y la fuerza del instrumento; mientras que el cuerpo es solamente el ser en potencia. Pero así como el ojo es la pupila unida a la vista, así el animal es el alma unida al cuerpo.

El alma pues no es separable del cuerpo, o al menos ciertas partes del alma, si el alma es por naturaleza divisible. Esto es indudable, pues ciertas partes del alma son el acto de ciertas partes del cuerpo. Pero nada impide que algunas otras partes del alma sean separables porque no son los actos de ningún cuerpo. Además no

es claro si el alma es el acto del cuerpo como el piloto de la nave.

Esto debe bastar para una descripción y una definición general del alma.

VI. LOS OBJETOS DE LOS SENTIDOS

Del alma, II, 6.

En el estudio de cada sentido, hay que tratar primero de lo sensible. Se habla de sensible bajo tres conceptos. Decimos que los dos primeros son sentidos por sí, el tercero por accidente.

De las dos primeras clases, la una es el sensible propio de cada sentido, la otra el sensible común a todos. Llamo sensible propio a aquel que no puede ser sentido por otro sentido y respecto del cual es imposible equivocarse: por ejemplo, la vista es el sentido del color, el oído del sonido y el gusto del sabor. El tacto tiene por objeto muchas diferencias. Pero cada sentido juzga de sus sensibles propios y no se equivoca sobre la existencia del color o del sonido, sino solamente sobre la naturaleza y el lugar del objeto coloreado, o sobre la naturaleza y el lugar del objeto sonoro. Éstos son los sensibles que se llaman propios de cada sentido.

Los sensibles comunes son el movimiento, el reposo, el número, la figura y el tamaño, porque los sensibles de esta clase no son propios de ningún sentido, sino que son comunes a todos. Así un movimiento es sensible tanto al tacto como a la vista.

Se dice que es sensible por accidente si, por ejemplo, el blanco es hijo de Diarés. En efecto, esto último es sentido por accidente, porque a lo blanco está accidentalmente unido el objeto sentido. Por ello el sentido no sufre ninguna pasión de parte de este sensible en cuanto a tal.

De los dos sensibles por sí, los sensibles propiamente dichos son los sensibles propios, y a ellos es relativa por naturaleza la substancia de cada sentido.

Del alma, III, 2.

El acto del sensible y el del sentido son un solo y mismo acto, pero su esencia no es la misma. Tomo como ejemplo el sonido y el oído en acto. Es posible que el que posee el oído no oiga, y lo que está dotado de sonoridad no resuene siempre. Pero cuando pasa al acto aquel que está en potencia de oir, y suena lo que está en potencia de sonar, en este momento se producen simultáneamente el oído en acto y el sonido en acto, que podríamos llamar respectivamente audición y resonancia.

Por tanto, si el movimiento, la acción y la pasión residen en el paciente, necesariamente el sonido y el oído en acto residen el uno y el otro en el oído en potencia; puesto que el acto del agente y del motor se produce en el paciente, y por ello no es necesario que el motor sea movido. El acto de lo sonoro es pues sonido o resonancia, y el de lo auditivo, oído o audición; porque el oído tiene un doble significado y lo sonoro igualmente. Y lo mismo podemos decir de los demás sentidos y de los demás sensibles. En efecto, igual que la acción y la pasión residen en el paciente y no en el agente, así del acto del sensible y el acto del sentido residen en el que siente. Pero en ciertos casos los dos actos reciben un nombre, por ejemplo, la resonancia y la audición, mientras que en otros casos el uno o el otro no tienen nombre. Así se llama visión al acto de la vista, pero el de color no tiene nombre. Se llama gustación al acto del gusto, pero el de lo sápido no tiene nombre.

Ahora, puesto que el acto del sensible y el del que siente son un solo acto, aunque su esencia sea diferente, es necesario que desaparezcan y subsistan a la vez el oído y el sonido así comprendido, así como el sabor y el gusto, e igualmente los otros sentidos y los otros sensibles. Por el contrario, esto no es necesario para los sensibles en potencia, y los primeros fisiólogos se equivocaron cuando dijeron que no existía ni el blanco ni el negro sin la vista, ni el sabor sin el gusto. Si en cierto sentido su opinión es acertada, en otro sentido no lo es. Pues la sensación y el sensible se dicen de

dos modos: según la potencia, o según el acto. En este último caso, se aplica bien lo que han dicho, pero no en el primer caso. Han tomado en sentido absoluto unos términos que no admiten sentido absoluto.

VIII. EL ENTENDIMIENTO PACIENTE

Del alma, III, 4.

Veamos ahora la parte del alma por la que el alma conoce y comprende, ya sea esta parte separada, o no separada, según la extensión sino según la razón. Tenemos que examinar cuál es su diferencia [específica] y cómo se produce la intelección.

Si la intelección es análoga a la sensación, pensar consistirá en padecer por la acción de lo inteligible, o por algún otro proceso del mismo género. Así pues esta parte del alma tiene que ser impasible pero susceptible de recibir la forma; que sea en potencia semejante a la forma pero sin ser esta forma misma, y que el entendimiento se comporte con los inteligibles del mismo modo que la sensibilidad con los sensibles. Por consiguiente, como piensa todas las cosas, el entendimiento necesariamente debe ser sin mezcla, como dice Anaxágoras, «a fin de que domine», es decir, que conozca. Pues manifestando su propia forma, estorba y se opone a la forma extraña. Por tanto, no tiene otra naturaleza que la de ser en potencia. Así esta parte del alma que se llama entendimiento (y entiendo por entendimiento aquello por lo que el alma piensa y comprende), no es ningún ser en acto antes de pensar. También por esto no es razonable admitir que el entendimiento esté mezclado con el cuerpo, porque entonces adquiriría alguna cualidad determinada, frío o caliente, o incluso poseería algún órgano como los sentidos, y en realidad, no tiene ninguno. Tienen razón los que han sostenido que el alma es el lugar de las formas, pero con la reserva de que no se trata del alma entera, sino del alma intelectiva, ni de las formas en acto, sino de las formas en potencia.

Que la impasibilidad de la sensibilidad y la del entendimiento no son parecidas, resulta claro si se consideran los órganos senso-

riales y los sentidos. Pues el sentido no es capaz de sentir después de una excitación sensible demasiado fuerte: por ejemplo, no se percibe sonido después de sonidos intensos, igual que después de colores u olores muy fuertes no vemos ni olemos. Mientras que el entendimiento, cuando ha pensado un objeto muy inteligible, no se muestra menos capaz, sino al contrario, de pensar los objetos que son poco inteligibles. La razón es que el sentido no existe con independencia del cuerpo, mientras que el entendimiento está separado de él.

Cuando el entendimiento se ha convertido en cada uno de los inteligibles, en el sentido en que se llama sabio al que está en acto (cosa que ocurre cuando el sabio es, por sí mismo, capaz de pasar al acto), incluso entonces está aún en potencia de un cierto modo, pero no del mismo modo que antes de haber aprendido o haber descubierto; y entonces es capaz también de pensarse a sí mismo.

Puesto que la magnitud es diferente de la esencia de la magnitud, y el agua de la esencia del agua (y así ocurre a muchas cosas, pero no a todas) juzgamos de la esencia de la carne y de la carne misma, por facultades diferentes, o por actos diferentes [de la misma facultad]. Porque la carne no existe con independencia de la materia, sino que es como el chato: tal [forma] en tal [materia]. Así pues juzgamos del frío y del calor por la sensibilidad, igual que de las cualidades de las que la carne es una razón. Por el contrario, por otra facultad, o separada de la anterior, o que se halla en la misma relación con ella que la línea quebrada, una vez enderezada, con la línea quebrada en sí, juzgamos de la esencia de la carne. (...)

Pero podríamos ponernos la siguiente dificultad. Si el entendimiento es simple e impasible y no tiene nada común con ninguna cosa, como dice Anaxágoras, ¿cómo pensará, puesto que pensar es un cierto padecer algo? Cuando una naturaleza común pertenece a dos términos, parece que el uno actúa y el otro padece. Otra pregunta: ¿es inteligible el entendimiento? En efecto, o bien el entendimiento pertenecerá a los otros inteligibles, si no es inteligible en virtud de otra cosa, y si lo inteligible es algo específicamente uno; o bien, mezclado con el entendimiento, habrá algún otro elemento extraño que lo hará inteligible, como a los demás inteligibles.

¿No deberíamos más bien volver a nuestra distinción precedente de la pasión que se ejerce gracias a un elemento común, y decir que el entendimiento es de algún modo en potencia los inteligibles mismos, pero que no es en acto ninguno de ellos antes de haber pensado? Debe suceder como en una tablilla en donde no hay nada escrito en acto; exactamente así es lo que ocurre con el entendimiento.

Por otra parte, el entendimiento es inteligible como lo son los inteligibles. Pues en el caso de los seres inmateriales son idénticos lo que piensa y lo pensado, porque la ciencia teorética y lo conocido por ella son lo mismo. Pero queda por determinar la causa de que no se piense siempre. Por el contrario, en las cosas que tienen materia cada uno de los inteligibles está sólo en potencia. De ello resulta que el entendimiento no puede pertenecer a estas últimas cosas (porque el entendimiento sólo es potencia de tales cosas con exclusión de su materia), mientras que la inteligibilidad pertenecerá al entendimiento.

IX. EL ENTENDIMIENTO AGENTE

Del alma, III, 5.

Puesto que en la naturaleza entera hay algo que sirve de materia a cada género (y es lo que tiene en potencia todos los seres del género), y otra cosa que es la causa y el agente porque los produce todos, como ocurre con el arte respecto de la materia, es necesario que en el alma también se encuentren estas diferencias.

Y de hecho, hay por una parte el entendimiento que es análogo a la materia porque se convierte en todos los inteligibles, y por otra parte el entendimiento [que es análogo a la causa eficiente] porque los produce todos, y es un cierto hábito como la luz: porque en cierto sentido la luz hace pasar los colores de la potencia al acto. Y este entendimiento es separado, impasible y sin mezcla, ya que es por esencia un acto; pues siempre el agente es de una dignidad superior al paciente, y el principio a la materia.

La ciencia en acto es idéntica a su objeto; por el contrario, la

ciencia en potencia es anterior en el tiempo en el individuo, pero absolutamente no es anterior ni en el tiempo, y no puede decirse que este entendimiento unas veces piense y otras no piense. Una vez separado, es solamente lo que es, y sólo esto es inmortal y eterno. Pero no tenemos recuerdo porque es impasible, mientras que el entendimiento paciente es corruptible, y sin éste no se piensa nada.

X. LOS GRADOS DEL SABER

Metafísica, I, 1 y 2.

Todos los hombres por naturaleza desean saber. Prueba de ello es su gusto por las sensaciones, pues aparte de su utilidad, gustan por sí mismas, y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Pues no sólo para hacer algo, sino incluso cuando no tenemos intención de hacer nada, preferimos la vista, por así decirlo, a todos los demás sentidos. Y la causa es que la vista es, de todos los sentidos, el que nos hace adquirir más conocimientos y nos descubre más matices.

Por naturaleza los animales están dotados de sensaciones, pero en unos la sensación no engendra memoria, mientras que en otros sí. Por ello éstos son más inteligentes y más capaces de aprender que los que son incapaces de recordar. La inteligencia, sin la facultad de aprender, es atributo de los animales incapaces de oír los sonidos, como la abeja y los demás generos de animales que puedan hallarse en el mismo caso. Al contrario, la facultad de aprender pertenece a los que, además de la memoria, tienen el sentido del oído.

Los animales distintos del hombre viven pues reducidos a las imágenes y a los recuerdos; participan poco de la experiencia, mientras que el género humano participa del arte y del razonamiento. La memoria da origen a la experiencia en los hombres. En efecto, muchos recuerdos de una misma cosa acaban por constituir una experiencia. Y la experiencia parece ser casi de la misma naturaleza que la ciencia y el arte; pero la ciencia y el arte llegan en

los hombres a través de la experiencia, porque «la experiencia creó el arte, y la inexperiencia el azar» como dice Polo. El arte nace cuando de una multitud de nociones empíricas se separa un solo juicio universal aplicable a todos los casos semejantes. En efecto, formar el juicio de que tal medicina ha curado a Callias, enfermo de esta enfermedad, y después a Sócrates, y después a muchos otros tomados individualmente, es propio de la experiencia. Pero juzgar que tal medicina ha curado a todos los individuos afectos de tal enfermedad, determinados según una misma especie, como los flemáticos, los biliosos o los que tienen fiebre, corresponde al arte.

Ahora bien, en la vida práctica, la experiencia no parece diferenciarse en nada del arte. Incluso vemos que los hombres de experiencia superan a los que tienen el concepto *(logos)* sin la experiencia. La causa de esto es que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte de las cosas universales; y toda práctica y toda génesis se hacen sobre lo individual. En efecto, el médico no cura al hombre, a no ser implícitamente, sino a Callias, a Sócrates, o a algún otro así llamado, a quien ocurre que es hombre. Por ello si se posee el concepto sin la experiencia, y conociendo lo universal, se ignora lo individual, se cometerán con frecuencia errores de tratamiento, porque es al individuo al que hay que curar.

Creemos no obstante que el saber y el comprender pertenecen más al arte que a la experiencia y consideramos a los hombres que poseen el arte superiores a los hombres de experiencia: la sabiduría en todos los hombres acompaña con preferencia al saber: porque los unos conocen la causa y los otros no. Los hombres de experiencia conocen que una cosa es, pero ignoran el porqué; mientras que los hombres que poseen el arte conocen el porqué y la causa. Por ello también opinamos que en toda empresa los maestros merecen mayor consideración que los obreros: son más sabios y tienen mayor conocimiento porque conocen las causas de lo que se hace, mientras que los obreros se parecen a las cosas inanimadas: hacen, pero sin saber lo que hacen, igual que quema el fuego. Aunque los seres inanimados realizan cada una de sus funciones por naturaleza y los obreros por hábito. Así los maestros son más sabios no por su habilidad práctica, sino porque poseen el concep-

to y conocen las causas. En general, la señal del saber es poder enseñar, y por ello creemos que el arte es más ciencia que la experiencia, ya que los hombres de arte pueden enseñar y los expertos no.

Además no creemos que ninguna de las sensaciones sea sabiduría. Sin duda son por excelencia conocimiento de las cosas singulares, pero no nos dicen el porqué de nada; por ejemplo, por qué el fuego es caliente; sino solamente que es caliente. Por ello con razón el que encontró primero un arte cualquiera superior a las sensaciones comunes, provocó la admiración de los hombres. Y no sólo por la utilidad de su invento, sino por su sabiduría y por su superioridad sobre las demás. Después las artes se multiplicaron y unas tuvieron por objeto las necesidades y las otras el adorno. Y siempre los inventores de estas últimas han sido considerados como más sabios que los otros, porque sus ciencias no tenían como fin la utilidad. Así, todas las diferentes artes estaban ya constituidas, cuando se descubrieron por último las ciencias que no se refieren a los placeres ni a las necesidades, y nacieron en los países en donde era posible el ocio. Y así Egipto fue la cuna de las matemáticas, porque se permitía a la clase sacerdotal que no trabajase.

Hemos indicado en la *Ética* qué diferencia existe entre el arte, la ciencia y las demás disciplinas de este género. Ahora decimos que todos convienen en que la llamada sabiduría tiene por objeto las primeras causas y los principios. Por ello, como hemos dicho antes, el hombre de experiencia parece más sabio que aquel que solamente tiene una sensación, el hombre de arte más sabio que el hombre de experiencia, el arquitecto más que el obrero manual, y las ciencias teóricas más que las producidas. Es claro, pues, que la sabiduría es la ciencia de ciertas causas y de ciertos principios.

Puesto que esta ciencia es objeto de nuestra investigación, debemos examinar de qué causas y de qué principios es ciencia la sabiduría. Y si consideramos los juicios que hacemos sobre el sabio, sin duda nos resultará mucho más clara la respuesta a esta pregunta.

En primer lugar entendemos por sabio al que sabe todas las cosas, en cuanto es posible, sin tener la ciencia de ninguna de ellas en particular. Después es sabio el que llega a conocer las cosas di-

fíciles y penosas de conocer para el hombre, pues el conocimiento sensible es común a todos; por tanto es fácil y nada tiene de sabio. Además es el más sabio en toda clase de saber aquel que conoce las causas con la mayor exactitud y que es más capaz de enseñarlas. Y entre las ciencias, es más sabiduría aquella que se escoge por sí misma y con el solo fin de saber, que la que se elige por sus resultados. Por último, es más sabiduría una ciencia elevada que una ciencia subordinada: pues el sabio no debe recibir leyes sino darlas; no debe obedecer a otro, sino que debe obedecerle el que es menos sabio.

Éstas son pues las diversas ideas que tenemos sobre la sabiduría y los sabios. Ahora bien, el conocimiento de todas las cosas pertenece necesariamente al que posee más la ciencia de lo universal, porque conoce en cierto modo todos los casos particulares que hay en lo universal. Es muy difícil para los hombres llegar a estos conocimientos más universales, porque son los más alejados de las sensaciones. Además, las ciencias más exactas son las que más se refieren a los principios, pues las que parten de principios más simples son más exactas que las que parten de principios más complejos, como la aritmética es más exacta que la geometría. Por último, una ciencia es tanto más propia para la enseñanza cuanto más contempla las causas, puesto que enseñan los que dicen las causas de cada cosa.

Conocer y saber para conocer y saber es la propiedad de la ciencia suprema de conocer, ya que el que quiere conocer por conocer elegirá la ciencia más perfecta, es decir, la ciencia más conocible. Pero lo más conocible son los principios y las causas: por ellos y a partir de ellos son conocidas las demás cosas, y no ellos por las demás cosas subordinadas. La ciencia suprema, la que es superior a toda ciencia subordinada, es la que conoce el fin en vista del cual debe hacerse cada cosa. Este fin es el bien de cada ser, y de un modo general, es el bien soberano en el conjunto de la naturaleza.

De todas estas consideraciones resulta que el nombre buscado se aplica a la misma ciencia. Debe ser la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas, pues el bien, es decir el fin, es una de estas causas. La historia de los primeros filósofos

enseña que no se trata de una ciencia productiva, de un hacer. Pues fue el asombro el que empujó a los hombres a filosofar, tanto en el principio como ahora. Al principio los asombraron las dificultades más aparentes. Después, avanzando poco a poco, trataron de resolver los problemas más importantes, como los movimientos de la luna, del sol y de las estrellas, y por último la génesis del universo. Ver una dificultad y asombrarse es reconocer la propia ignorancia, y por ello amar los mitos es en cierto modo amar la sabiduría, porque el mito está compuesto de cosas asombrosas. Así pues, si los hombres filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que perseguían la ciencia para saber y no con un fin utilitario. Lo atestigua lo que ocurrió. Casi todas las necesidades de la vida estaban ya satisfechas, en lo que se refería a su bienestar y recreo, cuando se empezó a buscar una tal disciplina. Es manifiesto, por tanto, que no la buscamos por ningún interés extraño. Pero, así como llamamos libre al hombre que existe para sí mismo y no para otro, así también esta ciencia es la única libre, pues ella sola es su propio fin.

Y por esto podría pensarse justamente que su posesión es más que humana. Pues de tantas maneras es esclava la naturaleza del hombre que, según Simónides, «sólo Dios puede gozar de este privilegio»; y no conviene que el hombre busque una ciencia que no es a su medida. Si, como dicen los poetas, la divinidad es por naturaleza envidiosa, parece que esta envidia debería producirse principalmente en este caso, y todos los hombres que sobresalen en ella tendrían una suerte desgraciada. Pero no es admisible que la divinidad sea envidiosa; al contrario, según el proverbio, «los poetas mienten mucho» y no hay que pensar tampoco que otra ciencia sea más digna que aquélla, pues la más divina es también la más digna, y ésta es la única que es la más divina a doble título: una ciencia divina es aquella cuya posesión convendría principalmente a Dios, y aquella que tratase de las cosas divinas. Y ésta es la única que presenta este doble carácter. Porque, por una parte, parece que Dios es una cierta causa y un cierto principio de todas las cosas, y por otra parte, sólo Dios, o al menos Dios principalmente, puede poseer una ciencia así. Todas las demás son más necesarias que ella, pero ninguna es superior.

En cuanto al estado de espíritu en que debe ponernos su adquisición, es el contrario del que teníamos al principio de nuestras investigaciones. Como dijimos, todos los hombres comienzan por asombrarse de que las cosas son como son: como ocurre con las marionetas que se mueven por sí mismas a los ojos de quienes todavía no han examinado la causa; o los solsticios o la inconmensurabilidad del diámetro: a primera vista parece asombroso a todos que una cantidad no pueda medirse ni con la unidad más pequeña. Pero es preciso terminar por el asombro contrario y, según el proverbio, por lo mejor, como ocurre con estos ejemplos cuando se conoce la causa. Porque nada asombraría más a un geómetra que el diámetro fuese conmensurable.

Así hemos establecido la naturaleza de la ciencia que buscamos y también el fin que deben alcanzar nuestra búsqueda y nuestra investigación.

XI. LA FILOSOFÍA PRIMERA

Metafísica, IV, 1 y 2 principio.

Hay una ciencia que considera al ente en cuanto ente y los atributos que tiene por sí. No es ninguna de las ciencias llamadas particulares, pues ninguna de éstas considera en general el ente en cuanto ente, sino que, separando una cierta parte de él, consideran sus propiedades; éste es el caso de las ciencias matemáticas. Pero, puesto que nosotros buscamos los primeros principios y las causas supremas, es claro que existe alguna cosa necesariamente a la que pertenecen estos principios y estas causas en virtud de su propia naturaleza. Por tanto, si aquellos que buscaban los elementos del ser buscaban estos mismos principios, resulta necesariamente que los elementos del ser son [elementos del ser] no por accidente sino en cuanto a ser. Por ello también nosotros debemos aprehender las causas primeras del ente en cuanto ente.

El ente se toma en muchas acepciones, pero siempre es en relación a una sola y misma naturaleza. No es una simple homonimia, sino que del mismo modo que llamamos sano a todo lo que

se refiere a la salud, una cosa porque la conserva, otra porque la produce, otra porque es señal de salud, y otra porque es capaz de recibirla; igual también que lo médico tiene relación con la medicina y se dice o de quien posee el arte de la medicina, o de quien está bien dotado para ella, o por último a lo que es resultado de la medicina; y podemos encontrar otros ejemplos de cosas que se dicen por relación a un término único; también el ser se toma en múltiples acepciones, pero todas se refieren a un principio único. En efecto, unas cosas se llaman seres porque son substancias, otras porque son afecciones de la substancia, otras porque conducen a la substancia o son al contrario corrupciones de la substancia, o son privaciones de las cualidades de la substancia, o porque son causas eficientes o productoras ya sea de una substancia, ya de lo que es dicho con referencia a una substancia, o negaciones de la misma substancia. Por ello decimos que incluso el no-ser es: es no-ser. E igual que de todo lo que es sano, no hay más que una sola ciencia, lo mismo ocurre en los demás casos. Porque no sólo el estudio de las cosas que son llamadas con referencia a un solo término corresponde a una ciencia única, sino también el estudio de todo lo que es relativo a una naturaleza única, pues son cosas que se dicen en cierto modo según un término único. Es pues evidente que corresponde a una sola ciencia estudiar todos los seres en cuanto seres. Ahora bien, la ciencia siempre tiene por objeto propio lo que es primero, aquello de lo que dependen todas las demás cosas y en razón de lo cual se dicen. Por consiguiente, si este objeto es la substancia, el filósofo deberá aprehender los principios y las causas de las substancias.

Pero cada género, así como hay una sola sensación, hay una sola ciencia. Por ejemplo, una ciencia única, la gramática, estudia todas las palabras. Por ello una ciencia genéricamente una tratará de todas las especies del ente en cuanto ente, y sus partes específicas de las distintas especies.

Metafísica, IV, 3 y 4 principio.

Ahora debemos decir si corresponde a una ciencia única o a ciencias diferentes el estudiar las verdades que se llaman axiomas en matemáticas, y la substancia. Es evidente que el estudio de estas cuestiones constituye una sola ciencia que es la filosofía. Porque los axiomas comprenden a todos los seres, y no a un género con exclusión de los demás. Y todos los hombres se sirven de los axiomas, porque los axiomas pertenecen al ser en cuanto ser, y cada género lo es del ser. Pero sólo se sirven de ellos en la medida que les conviene, es decir, en la medida en que los abarca el género sobre el que hacen sus demostraciones. Así, puesto que es evidente que los axiomas se aplican a todos los seres en cuanto seres, pues el ser es lo común a todos, el estudio de estas verdades depende del conocimiento del ser en cuanto ser. Por ello ninguno de los que se encierran en el estudio de una ciencia particular intenta decir nada sobre estos axiomas, si son verdaderos o no, ni el geómetra ni el aritmético lo hacen. En cambio lo han intentado algunos físicos, cuya actitud por otra parte era fácil de entender, ya que pensaban que eran los únicos en considerar la naturaleza entera y el ser. Pero, puesto que hay uno que está aún por encima del físico, ya que la naturaleza es sólo un género determinado del ente, a éste, que estudia lo universal y la substancia primera, corresponde también el examen de estas verdades. La física es una clase de sabiduría, pero no la primera. En cuanto a las tentativas de algunos [filósofos] para determinar las condiciones de la verdad de las proposiciones, se deben a la ignorancia de los *Analíticos*. Es necesario conocer los *Analíticos* antes de abordar ninguna ciencia, y no investigar sin haberlos conocido.

Es evidente pues que corresponde al filósofo, es decir, al que estudia la naturaleza de toda sustancia, estudiar también los principios del razonamiento silogístico. Pero cuando se posee mayor conocimiento en cada género de cosas se es más capaz de indicar los principios más ciertos en este dominio. Por tanto el que cono-

ce los seres en cuanto seres es quien conoce los principios más ciertos de todas las cosas. Y éste es el filósofo.

El principio más cierto de todos es aquél respecto del cual es imposible equivocarse. Es necesario que este principio sea el más conocido, ya que todos se equivocan siempre sobre lo que no conocen. Y que no sea hipotético, porque un principio cuya posesión es necesaria para comprender cualquier ser no es una hipótesis. Y lo que es necesario conocer para conocer cualquier cosa, debe poseerse también de antemano. Es evidente que este principio es el más cierto de todos.

Vamos ahora a decir cuál es este principio: es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto al mismo tiempo y en el mismo sentido sin perjuicio de otras determinaciones que podrían añadirse para impedir dificultades lógicas. Éste es pues el más cierto de todos los principios, ya que responde a la definición dada. En efecto, no es posible concebir que la misma cosa es y no es, como algunos creen que dice Heráclito. Pero no es forzoso pensar todo lo que se dice. Y si no es posible que los contrarios pertenezcan a un mismo sujeto (debemos añadir a esta premisa todas las determinaciones habituales), y si una opinión que es contradictoria a otra es su contraria, es evidentemente imposible para un mismo hombre pensar al mismo tiempo que la misma cosa es y no es, pues caería en el error el que creyese tener opiniones contrarias simultáneas. Por ello toda demostración se reduce a este último principio, ya que es naturalmente principio, incluso para todos los demás axiomas.

Hay filósofos que, como hemos dicho, pretenden que la misma cosa puede ser y no ser, y que esto puede pensarse. También un gran número de físicos se expresan de este modo. En cuanto a nosotros, acabamos de reconocer que es imposible para una cosa ser y no ser al mismo tiempo, y por este medio hemos hecho ver que este principio es el más cierto de todos. Algunos filósofos piden una demostración incluso para este principio; pero lo hacen por ignorancia. La ignorancia de no distinguir lo que necesita demostración y lo que no la necesita. Es absolutamente imposible demostrarlo todo; iríamos a parar al infinito, de modo que tampoco habría demostración. Y si hay verdades cuya demostración no

hay que buscar, dígase para qué principio hay que buscarla menos que para éste.

Sin embargo es posible establecer por vía de refutación la imposibilidad de que la misma cosa sea y no sea, sólo con que el adversario diga algo. Si no dice nada, sería ridículo tratar de razonar a uno que no tiene razón. Y entonces un hombre así es semejante a una planta. Pero establecer por vía de refutación es una cosa muy distinta que demostrar, a mi modo de ver: una demostración parecería no ser más que una petición de principio, pero cuando es el otro el responsable de tal petición de principio, será una refutación y no una demostración. El principio de todos los argumentos de esta naturaleza no consiste en pedir al adversario que diga que alguna cosa es o no es, porque se podría tal vez creer que esto es suponer lo que está en cuestión; sino que diga al menos algo que tenga una significación para él mismo y para el otro. Esto es necesario si quiere realmente decir algo, si no, un hombre así no sería capaz de razonar ni consigo mismo ni con otro. Si se logra este punto, podrá haber demostración [por refutación] porque habrá algo definido. (...)

XIII. HISTORIA Y CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LAS IDEAS

Metafísica, XIII, 4 y 5.

La doctrina de las ideas fue en sus fundadores la consecuencia de los argumentos de Heraclito sobre la verdad, argumentos que los persuadieron, y según los cuales todas las cosas sensibles se hallan en un perpetuo devenir, de suerte que si hay ciencia y conocimiento de algo, deben existir ciertas naturalezas permanentes fuera de las [naturalezas] sensibles, ya que no hay ciencia de lo que va cambiando.

Sócrates se limitó al estudio de las virtudes morales y fue el primero que buscó una definición general de ellas. Entre los físicos, Demócrito se había limitado a una pequeña parte de la física, no definiendo casi nada más que lo caliente y lo frío; y anteriormente los Pitagóricos sólo habían definido un pequeño número de seres,

cuyas nociones reducían a números: así eran las definiciones de la ocasión, de lo justo o del matrimonio. Pero con razón Sócrates buscaba la esencia, ya que trataba de hacer silogismos, y el principio del silogismo es la esencia. La dialéctica aún no era capaz de considerar los contrarios con independencia de la esencia y de determinar si la ciencia de los contrarios es una. Así pues con toda razón puede atribuirse a Sócrates el descubrimiento de las dos cosas siguientes: los discursos inductivos y la definición general cosas ambas que conciernen al punto de partida de la ciencia. Pero Sócrates no concedía una existencia separada ni a los universales ni a las definiciones.

Ellos [los Platónicos] las separaron y dieron a estas realidades el nombre de ideas. Y un razonamiento idéntico los condujo a admitir como ideas todo lo que es conocido universalmente. Como si alguien, queriendo contar algo y hallando que el número de objetos es excesivamente pequeño, creyese que sólo lo puede conseguir aumentando este número. Porque las ideas son en mayor número, según dicen, que los individuos sensibles, cuyas causas buscan y de los que parten para llegar a las ideas. En efecto, a cada cosa corresponde una realidad homónima y que existe aparte, tanto de las substancias como de las demás cosas que tienen en sí la unidad de una mutiplicidad, ya sea sensible, ya sea eterna.

Además, de todos los argumentos por medio de los que pretenden demostrar la existencia de las ideas, ninguno es evidente. De los unos no nace un silogismo necesario; de los otros nace una idea de cosas que no la tienen, según su misma opinión. Ya que, según los argumentos sacados de la existencia de las ciencias, habrá ideas de todas las cosas de las que hay ciencia. Según el argumento de la unidad de una multiplicidad, también habrá ideas de las negaciones. Por último, según el argumento de que incluso lo que ha perecido constituye un objeto de pensamiento, habrá también idea de los objetos destruidos, porque su representación permanece en el pensamiento. Incluso razonamientos más exactos conducen a unos a admitir ideas de los relativos no considerados como género en sí; o a otros al argumento del tercer hombre. (...)

Además, según la suposición por la que afirman la existencia de las ideas, habrá ideas no sólo de las substancias, sino de muchas

otras cosas, porque hay un pensamiento, no sólo de las substancias, sino también de las no-substancias, y no hay solamente ciencia de la substancia; y mil consecuencias de este tipo. Y sin embargo, resultado necesario de esta teoría de las ideas y de las opiniones [aceptadas] respecto de ellas, si las ideas son participables, sólo habrá ideas de las substancias. Ya que no hay participación por accidente, sino que es necesario que esta participación se produzca respecto de cada idea en tanto que esta idea no es afirmada por un sujeto. Por participación accidental entiendo que si un ser participa de lo doble en sí, participa también de lo eterno, pero por accidente, ya que por accidente lo doble en sí es eterno. Por consiguiente, sólo habrá ideas de la substancia. Y lo que la substancia significa en el mundo sensible, lo significa igualmente en el mundo inteligible; de otro modo, ¿qué querríamos decir al declarar que la unidad de una multiplicidad es algo separado de esta multiplicidad? Y si hay identidad de forma entre las ideas y los seres que de ellas participan, habrá algo común entre las ideas y estos seres. (...) Pero si no hay identidad de forma, sólo habrá homonimia, y entonces es como si se llamase «hombre» a la vez a Calias y a un trozo de madera sin considerar nada común entre ellos. (...)

La cuestión más importante que debemos plantear será preguntar cuál puede ser la contribución de las ideas a los seres sensibles, eternos o temporales. Porque no son causas de ningún movimiento ni de ningún cambio. No constituyen tampoco ninguna ayuda para la ciencia de los otros seres: no son su esencia, si no estarían en ellos; ni son para explicar su existencia, porque no son inmanentes a los seres participados. (...) Por otra parte los otros seres no pueden provenir de las ideas, en ningún sentido de los que ordinariamente se emplean. Y si decimos que las ideas son paradigmas, y que las otras cosas derivan de ellas, pronunciamos palabras vacías y hacemos metáforas poéticas. ¿Quién trabaja con los ojos fijos en las ideas? También puede ocurrir que exista y se produzca algún ser semejante a otro sin estar modelado sobre este otro: así, existiendo o no Sócrates, podría nacer un hombre semejante a Sócrates y sucedería evidentemente lo mismo si se supusiera un Sócrates eterno. Además, habría muchos paradigmas del mismo ser y por tanto muchas ideas de este ser; por ejemplo, para el hombre, sería

el animal, el bípedo, a la vez que el hombre en sí. Y las ideas no serán solamente paradigmas de los seres sensibles, sino también de las mismas ideas; por ejemplo, el género será el paradigma de las especies contenidas en el género; y entonces paradigma e imagen serán lo mismo. Además, parece imposible que la substancia esté separada de aquello de lo que es substancia; por tanto ¿cómo pueden estar separadas de las cosas las ideas, que son las substancias de las cosas?

En el *Fedón* se dice que las ideas son las causas del ser y del devenir. Sin embargo, aun admitiendo la existencia de las ideas, los seres participados no son producidos, a menos que haya un motor. Por el contrario, son producidas muchas otras cosas, de las que dicen que no hay ideas. Así pues es posible que también las otras cosas, de las que dicen que hay ideas, existan y se produzcan por causas análogas a las de las cosas de que hablamos, y no a causa de las ideas. Y por el mismo modo de refutación y por argumentos más lógicos y más rigurosos aún, respecto de las ideas pueden acumularse muchas otras dificultades parecidas a las que acabamos de encontrar.

XIV. EL PRIMER MOTOR

Metafísica, XII, 7.

Hay pues algo, siempre movido con un movimiento incesante, y este movimiento es el circular. Esto es manifiesto no sólo en virtud del razonamiento, sino prácticamente. En consecuencia el primer cielo debe ser eterno. Existe también algo que lo mueve. Y puesto que lo que es a la vez movido y mueve es un término medio, debe haber algo que mueva sin ser movido, un ser eterno, substancia y acto puro.

Así mueven lo deseable y lo inteligible: mueven sin ser movidos. Lo supremo deseable y lo supremo inteligible son idénticos. Pues el objeto del deseo es el bien aparente, y el objeto primero de la voluntad es el bien real. Deseamos una cosa porque nos parece buena, más bien que nos parece buena porque la deseamos. El principio es el pensamiento. Ahora bien, el entendimiento es

movido por lo inteligible, y la serie [de los inteligibles] es inteligible por sí. En esta serie la substancia es primera, y en la substancia es primero lo simple y en acto. (...) Pero el bien y lo deseable por sí entran en la misma serie, y lo primero en esta serie es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor.

Que la causa final está entre los seres inmóviles, lo demuestra su división. Ya que el fin es aquello para lo que [se quiere un bien], y es también lo que [es querido]. En este último sentido el fin está entre los seres inmóviles, pero en el primer sentido no. [Tomado en el segundo sentido] el fin mueve como objeto amado, y mueve las demás cosas movidas.

Ahora, el ser que es movido puede ser de otro modo que es. (...) Pero, puesto que hay un motor inmóvil, y que existe en acto, este ser no puede ser de ninguna manera distinta de como es. (...) [El primer motor] es pues un ser necesario, y en cuanto es necesario es el bien, y así es el principio del movimiento. Porque lo necesario tiene los sentidos siguientes: lo que violenta una inclinación natural; después lo que es condición del bien; y por último lo que no es susceptible de ser de otro modo, sino de un solo modo.

Este es el principio del que dependen el cielo y la naturaleza. Su vida es la más perfecta, pero nosotros sólo la vivimos muy breve tiempo. Esta vida la posee siempre (cosa que nos es imposible) porque su goce es su mismo acto. Y porque la vigilia, la sensación y el pensamiento son actos, son nuestros mayores goces; la esperanza y el recuerdo son goces, pero sólo por los anteriores. El pensamiento que es por sí [es el pensamiento de] lo que hay mejor por sí, y el supremo pensamiento es el del supremo bien. La inteligencia se piensa a sí misma comprendiendo lo inteligible, ya que se hace inteligible tocando y pensando [su objeto], de suerte que hay identidad entre la inteligencia y lo inteligible, ya que lo que puede recibir lo inteligible y la esencia es la inteligencia en acto. También el acto, más que la facultad, es el elemento divino que parece tener la inteligencia, y el acto de contemplación es el goce perfecto y supremo. Por tanto, si Dios tiene siempre la felicidad que nosotros tenemos sólo en ciertos momentos, es admirable; pero si aún la tiene mayor, es más admirable todavía. Y así la tiene.

También le pertenece la vida, ya que el acto de la inteligencia

es vida, y Dios es este acto mismo. Este acto que subsiste en sí es su vida perfecta y eterna. La vida y la duración continua y eterna pertenecen pues a Dios, esto mismo es Dios. (...)

De lo que acabamos de decir resulta manifiestamente que hay una substancia eterna, inmóvil y separada de los seres sensibles. Se ha demostrado también que esta substancia no puede tener ninguna extensión, sino que es simple e indivisible. (...) Y hemos demostrado también que es impasible e inalterable.

XV. LA INTELIGENCIA DIVINA

Metafísica, XIII, 9.

La naturaleza de la inteligencia [divina] suscita algunos problemas. La inteligencia parece ser la más divina de las cosas que aparecen como divinas. Pero ¿cómo debe ser, para tener este carácter? Aparecen aquí algunas dificultades. O bien no piensa nada, pero, ¿en qué queda entonces su dignidad? Es como el que duerme. O bien piensa, pero su pensamiento depende de otro principio, ya que su esencia no es el acto del pensamiento sino potencia, no es la substancia suprema, pues su dignidad consiste en pensar. Además, tanto si su esencia es la inteligencia [en potencia], como el pensamiento [en acto], ¿qué piensa? En efecto, o se piensa a sí misma o piensa algo de otro. Si piensa otra cosa, o es siempre la misma, o son cosas diversas. ¿Hay o no una diferencia si el objeto de su pensamiento es el bien, o cualquier cosa? ¿O sería absurdo que ciertas cosas fuesen objeto de su pensamiento? Es pues evidente que piensa lo que hay más divino y más digno y que no cambia de objeto, porque sería un cambio para lo peor, y una cosa así sería ya un movimiento.

En primer lugar pues, si [la inteligencia divina] no es el pensamiento [en acto], sino una potencia, es lógico suponer que la continuidad del pensamiento es una fatiga para ella. Además es claro que habrá algo superior a la inteligencia, a saber, lo pensado. Ya que el pensar y el acto del pensamiento pertenecerán igualmente al que piensa lo peor, de suerte que, si debe evitarse esto, y debe

evitarse pues hay cosas que es mejor no ver que verlas, el pensamiento no será lo mejor que hay.

[La inteligencia divina] se piensa pues a sí misma, ya que ella es lo más excelente que hay, y su pensamiento es el pensamiento del pensamiento. [Sin embargo] la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento discursivo parecen tener siempre un objeto diferente de sí mismos, sólo accesoriamente [se ocupan] de sí mismos. Por otra parte, si pensar y ser pensado son cosas distintas ¿a cuál de las dos se referirá la excelencia del pensamiento? Ya que no es lo mismo ser un acto de pensamiento y lo pensado. Pero en algunos casos ¿no se confunde la ciencia con su objeto? En las ciencias prácticas [el objeto] es la substancia sin materia y la *quidditas;* en las ciencias teóricas, el objeto lo constituyen el concepto y el pensamiento. Y puesto que no hay diferencia entre lo pensado y el pensamiento para los objetos inmateriales, el pensamiento [divino] y su objeto serán idénticos, y el pensamiento será lo mismo que el objeto del pensamiento.

Queda aún una dificultad: si el objeto del pensamiento [divino] es compuesto. En este caso cambiaría al pasar de una parte del todo a otra. O ¿[no deberíamos decir más bien que] todo lo que no tiene materia es indivisible? Así como el pensamiento humano conoce las cosas compuestas en un cierto tiempo, ya que no tiene su bien en esto o en aquello, sino que su supremo bien es un todo que es algo distinto, así también se conduce el pensamiento [divino] respecto de sí mismo durante toda la eternidad.

XVI. LA FELICIDAD

Ética a Nicómaco, X, 6 y 7.

Réstanos ahora hablar en general de la felicidad, ya que la hemos hecho fin de los actos humanos. Hemos dicho que la felicidad no es una disposición, ya que podría pertenecer a un hombre que pasara su vida durmiendo, viviendo con una vida vegetativa, e incluso a alguno que sufriera las peores desgracias. Debemos pues poner la felicidad en una actividad. Ahora bien, entre las ac-

tividades, unas son necesarias y deseables por otra cosa, y otras por sí mismas. Es evidente que la felicidad debe colocarse entre las actividades deseables por sí mismas y no por otra cosa, ya que no carece de nada, sino que se basta a sí misma. Son deseables por sí mismas las actividades que no piden nada fuera de su mismo ejercicio. Tales parecen ser las acciones virtuosas, ya que obrar honesta y virtuosamente es de las cosas deseables por sí mismas. (...)

Si la felicidad es la actividad conforme con la virtud, es claro que es la que está conforme con la virtud más perfecta, es decir, la de [la facultad] más elevada. Ya se trate de la inteligencia o de otra facultad, y que esta facultad sea divina o lo que hay más divino en nosotros, la actividad de esta facultad, según su virtud propia, constituye la felicidad perfecta. Y ya hemos dicho que es contemplativa (teórica).

Esta afirmación parece que está de acuerdo tanto con nuestras explicaciones anteriores como con la verdad. Porque esta actividad es por sí misma la más elevada. Pues entre nuestras facultades la inteligencia [ocupa el primer puesto] y entre las cosas conocibles, aquellas de las que se ocupa la inteligencia. Además su acción es la más continua, pues podemos entregarnos a la contemplación de un modo más seguido que a una actividad práctica. Y puesto que creemos que el placer debe estar asociado a la felicidad, la más agradable de todas las actividades conformes a la virtud es, según opinión común, la que es conforme a la sabiduría. Parece pues que la filosofía lleva consigo placeres maravillosos tanto por su pureza como por su duración, y es evidente que la vida es más agradable para los que saben que para los que tratan de saber.

Por otra parte, la independencia (autarquía) de la que hemos hablado se encuentra muy particularmente en la vida contemplativa. Ciertamente el sabio, el justo, como todos los demás hombres, necesitan lo que es necesario para la vida. E incluso aunque estén provistos suficientemente de estos bienes, necesitan aún otra cosa: el justo necesita gentes en las que practicar su justicia; y lo mismo el valeroso, el moderado y todos los demás. Pero el sabio, incluso solo, puede entregarse a la contemplación, y tanto mejor cuanto más sabio es. Sin duda lo haría mejor aún si se asociase a otras personas. Pero es independiente en el más alto grado.

Y esta existencia es la única que puede amarse por sí misma: no tiene otro resultado que la contemplación, mientras que por la existencia práctica, además de la acción, procuramos siempre un resultado más o menos importante. Parece también que la felicidad está en el ocio. Ya que no nos privamos de él sino es con vistas a obtenerlo, y hacemos la guerra para vivir en paz. (...)

Así pues, si entre las acciones conformes a la virtud, ocupan el primer lugar por su esplendor e importancia las acciones políticas y guerreras; si por el contrario suponen la ausencia de ocio; si persiguen un fin diferente y no son buscadas por sí mismas; en cambio la actividad de la inteligencia parece superar a las anteriores por su carácter contemplativo. No persigue ningún fin fuera de ella misma; lleva consigo un placer propio y perfecto porque aumenta aún su actividad. Y parecen resultar de esta actividad la posibilidad de bastarse a sí mismo, el ocio, la ausencia de fatiga en la medida en que le es posible al hombre, en una palabra, todos los bienes que se atribuyen al hombre feliz. Constituirá la felicidad perfecta del hombre si se prolonga durante toda su vida. Pues nada es imperfecto en las condiciones de la felicidad.

Sin embargo, tal existencia podría estar por encima de la condición humana. El hombre entonces ya no vive en cuanto hombre, sino en cuanto posee un carácter divino. Y cuanto difiere este carácter divino de lo que está compuesto, otro tanto esta actividad difiere de la que está conforme a toda otra virtud. Si la inteligencia es un carácter divino en lo que se refiere al hombre, una existencia conforme a la inteligencia será divina por lo que se refiere a la vida humana.

No debemos pues escuchar a los que nos aconsejan no cuidarnos más que de las cosas humanas, porque somos hombres, y porque somos mortales ocuparnos sólo de las cosas mortales. Sino que en la medida de lo posible debemos hacernos inmortales y hacerlo todo para vivir de conformidad con la parte más excelente de nosotros mismos, ya que, aunque sea pequeña por sus dimensiones, supera y en mucho a todas las cosas por su poder y dignidad. Además lo esencial de cada cual parece identificarse con este principio, ya que lo que manda es tan excelente. Y sería absurdo no elegir la vida de esta parte, sino la de otra. Por último, lo que hemos

dicho anteriormente cobra aquí también todo su valor: lo que es propio a cada uno por naturaleza es lo mejor y más agradable para cada uno. Lo que le es propio al hombre es la vida de la inteligencia, ya que ésta constituye esencialmente al hombre. Y esta vida es también la más feliz.

XVII. LA VIRTUD

Ética a Nicómaco, II, 5 y 6.

Debemos examinar ahora qué es la virtud. Puesto que en el alma hay tres cosas: pasiones, facultades y disposiciones *(habitus)*, la virtud debe ser una de ellas. Llamo pasión al deseo, la cólera, el miedo, la temeridad, la envidia, la alegría, la amistad, el odio, el pesar, en una palabra, todo lo que va acompañado de placer o de dolor. Llamo facultad al poder de sufrir estas pasiones, por ejemplo, lo que nos hace capaces de sentir la cólera, el odio o la piedad. Por último, las disposiciones nos sitúan en un estado bueno o malo respecto de las pasiones: por ejemplo, para la cólera, si nos dejamos llevar demasiado por ella o no lo suficiente, nos hallamos en mala disposición.

Ahora bien, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, ya que no nos llaman buenos o malos según las pasiones, y en cambio lo hacen según las virtudes y vicios. (...) Además la cólera y el temor no proceden de nuestra voluntad, mientras que las virtudes implican una cierta elección reflexiva, o al menos no carecen de ella. Por último, se dice que las pasiones nos conmueven, mientras que las virtudes y los vicios no nos conmueven, sino que nos disponen de una cierta manera.

Por las mismas razones, virtudes y vicios no son tampoco facultades. No nos dicen que somos buenos o malos por el solo hecho de poder sufrir pasiones; no es esto lo que nos hace merecedores de alabanza o de censura. Y por naturaleza estamos dotados de facultades, pero no nos hacemos buenos o malos por naturaleza. Por tanto, si las virtudes no son ni pasiones, ni facultades, sólo pueden ser disposiciones.

Este es el género al que pertenece la virtud. Pero no basta decir que es una disposición, hay que precisar además qué [disposición] es.

Es necesario decir que toda virtud, siendo la virtud de alguien, es lo que le confiere el estar bien dispuesto y obrar bien. (...) Por ejemplo, la virtud del caballo hace de él un buen caballo, apto para correr y capaz de soportar el choque del enemigo. Y si lo mismo ocurre con todo, la virtud del hombre es una disposición que puede hacer de él un hombre honesto, capaz de realizar la función que le es propia. ¿Cómo lo conseguirá? Lo veremos más claramente si determinamos la naturaleza de la virtud.

En todo objeto continuo y divisible, podemos distinguir lo más, lo menos y lo igual, ya según el objeto mismo, ya en relación con nosotros. Y lo igual es el punto medio entre el exceso y el defecto. Llamo medio en un objeto a lo que se halla igualmente alejado de los extremos, lo que es uno e idéntico por todas partes. Y, en relación con nosotros, lo que no contiene exceso ni defecto.

Este medio no es ni uno ni idéntico por todas partes. Por ejemplo, si diez es una cantidad demasiado grande, y dos una cantidad demasiado pequeña, seis será el medio respecto del objeto, porque rebasa al uno y es rebasado de un modo igual por el otro. Este es el medio según la proporción aritmética. Pero no debemos considerar las cosas de este modo en lo que se refiere a nosotros. Si diez minas de alimento son una ración muy grande, y dos minas una ración pequeña, no se sigue de ello que el maestro de gimnasia prescriba seis [a todos los atletas]. Porque esta ración, según el sujeto, puede ser excesiva o insuficiente: para un Milón, insuficiente, pero para un principiante, excesiva. Y lo mismo ocurre con la carrera y la lucha.

Así, todo hombre prudente huye el exceso y el defecto, busca el medio y le da preferencia, y este medio debe establecerse con relación a nosotros, no con relación al objeto. (...) Por ello se dice generalmente que a una obra bien hecha no puede quitársele ni añadírsele nada, ya que toda adición o toda supresión no pueden hacer más que destruir su perfección, y en cambio este equilibrio perfecto se la conserva. (...) En estas condiciones, el fin de la virtud puede ser un medio.

Hablo de la virtud moral que concierne a las pasiones y a las acciones humanas, que llevan consigo exceso, defecto y medio. Por ejemplo, los sentimientos de espanto, deseo, cólera, piedad, placer o pena, pueden afectarnos demasiado o menos de lo debido, y en ambos casos de un modo defectuoso. En cambio, tener estos sentimientos en el momento en que conviene, por unos motivos, con respecto a personas, para unos fines y de la manera que conviene, es el medio y lo mejor, es lo propio de la virtud. Del mismo modo, en las acciones hay exceso, defecto y medio. Por tanto la virtud concierne a las pasiones y a las acciones en las que el exceso es una falta y el defecto es censurable; y al contrario, el medio consigue alabanzas y éxitos, resultado doble que es propio de la virtud. La virtud es pues una especie de término medio, ya que el fin que se propone es el medio.

Añadamos que hay mil maneras de faltar, pero una sola de obrar rectamente. Por ello es fácil no conseguir el fin y difícil alcanzarlo. Por todas estas razones el exceso y el defecto denuncian el vicio, mientras que la virtud está caracterizada por el punto medio.

La virtud es pues una disposición voluntaria que consiste en el medio con relación a nosotros, definido por la razón y conforme a la conducta del hombre sabio. Ocupa el justo medio entre dos extremos viciosos, el uno por exceso y el otro por defecto. En las pasiones y acciones la falta consiste unas veces en quedarse más acá y otras en ir más allá de lo que conviene, pero la virtud halla y adopta el medio. Porque si, según su esencia y según la razón que define su naturaleza, la virtud consiste en un medio, está en el punto más alto respecto del bien y de la perfección.

Pero toda acción y toda pasión no admiten este punto medio. Puede ocurrir que el hombre de algunas de ellas sugiera en seguida una idea de perversidad. Por ejemplo, la alegría sentida por la desgracia de otro, la impudicia, la envidia; y en el orden de las acciones, el adulterio, el robo, el homicidio. Todas estas acciones, así como otras semejantes, provocan la censura porque son malas en sí mismas y no por su exceso o defecto. Con ellas nunca se está en el buen camino, sino siempre en la falta. En lo que les concierne, no puede plantearse la cuestión de saber si se obra bien o mal: no

es posible preguntarse ni con qué mujer, ni cuándo, ni cómo se puede cometer adulterio. El solo hecho de realizar una de estas acciones es ya una falta. Sería como sostener que hay término medio, exceso y defecto en la práctica de la injusticia, la cobardía, la impudicia. En estas condiciones habría un medio en el exceso o en el defecto, un exceso del exceso y un defecto del defecto. Y del mismo modo que la templanza y el valor no admiten exceso ni defecto, porque en ellos el medio constituye en cierto modo una cima, así tampoco los vicios no admiten ni término medio, ni exceso, ni defecto, porque al entregarse a ellos se comete siempre una falta. En una palabra, ni el exceso ni el defecto tienen término medio, igual que el medio no admite ni exceso ni defecto.

Pero no debemos contentarnos con hablar en general, también hay que ponerse de acuerdo con los casos particulares. Ya que, en lo que concierne a las acciones, el que razona en general razona en el vacío, en cambio en los casos particulares hay más verdad. Porque las acciones lo son de casos particulares; hay que ponerse de acuerdo con ellos. También es importante verlos según el cuadro siguiente. El valor es un medio entre el temor y la temeridad. (...)

XVIII. LA AMISTAD

Ética a Nicómaco, VIII, 2 y 3.

No lo amamos todo [indistintamente], sino que amamos sólo lo que es amable, a saber, lo bueno, o lo agradable, o lo útil. Lo útil es lo que procura un bien o un placer, de suerte que el bien y lo agradable son amables en, cuanto fin. ¿Amamos lo que es bueno en sí, o lo que es bueno para nosotros? A veces estos dos caracteres difieren, e igual para lo agradable. Parece que cada uno ama lo que es bueno para él y que, si hablando absolutamente lo que es bueno [en sí] es amable, cada cual halla amable lo que es bueno para él. Por otra parte, cada uno juzga amable, no exactamente lo que es bueno para él, sino lo que le parece bueno. Pero importa poco. Definamos lo amable: lo que parece bueno.

No empleamos la palabra amistad para designar la afición que sentimos por los objetos inanimados, ya que éstos no pueden devolver la amistad y nosotros no les podemos desear el bien. Sería ridículo decir que se desea el bien del vino, a menos que se quiera dar a entender con ello que se desea su conservación, a fin de poder utilizarlo. Por el contrario, se dice que debe desearse el bien de un amigo por él mismo. Los que así desean el bien [de alguien] son llamados benevolentes, aunque no sean correspondidos. Porque la benevolencia, cuando es recíproca, es la amistad. ¿No hay que añadir que la amistad no debe permanecer secreta? En efecto, ocurre a veces que sentimos benevolencia hacia gentes a las que nunca hemos visto, pero a las que suponemos honestas y capaces de ser útiles; y tal vez ellos albergan los mismos sentimientos hacia nosotros. Se ve entonces que las personas son benévolas las unas hacia las otras. Pero, ¿quién se atrevería a dar el nombre de amigos a aquellos cuyas disposiciones recíprocas son secretas? Así pues la amistad exige no sólo una benevolencia recíproca, sino también que el deseo del bien no sea secreto, por la razón que ya hemos indicado.

Se dan en todo ello unas diferencias de especie, y tanto nuestros amores, como nuestras amistades, son diferentes. Hay tres clases de amistades, igual que hay tres clases de amabilidades. En cada una de ellas encontramos reciprocidad y amor no secreto. Los que se aman mutuamente quieren el bien los unos de los otros, según la naturaleza de su amor. Los que se aman por la utilidad no se aman por sí mismos, sino con la esperanza de obtener del otro algún bien. Y lo mismo ocurre con los que se aman con vistas al placer; no aman a las gentes de talento por sus cualidades, sino por lo gratas que les resultan.

Así pues los que aman por la utilidad buscan lo que les conviene. Los que aman por el placer [buscan] lo que les es agradable. No aman al amigo porque es él, sino en la medida en que les es útil o agradable. Estas amistades nacen accidentalmente; no aman a su amigo por lo que es, sino porque es capaz de procurarles alguna ventaja o algún placer. Estas amistades son muy frágiles, porque los amigos no siempre permanecen iguales; cuando ya no son útiles ni agradables, dejan de amarse. (...)

La amistad perfecta es la de los hombres buenos y la de los que se unen por la virtud. En efecto, éstos se desean mutuamente un bien semejante en la medida en que son buenos, y son buenos en sí mismos. Pero la cima de la amistad es querer el bien de los amigos por si mismos, porque esta disposición es esencial, no accidental. Una amistad de esta clase se mantiene en tanto que los amigos son buenos, y la virtud es estable. Además, cada uno de los amigos es bueno a la vez de una manera absoluta y en relación con su amigo, porque los buenos lo son absolutamente hablando, y además útiles para sus amigos. Lo mismo sucede con el placer: los buenos son agradables de un modo absoluto y agradables los unos a los otros. Como cada uno halla su placer en los actos que le convienen, o actos semejantes, los buenos [realizan actos] idénticos o semejantes.

Por consiguiente, esta amistad es duradera. Contiene en si misma todas las condiciones de la amistad, ya que toda amistad se funda sobre el bien o sobre el placer, ya absolutamente, ya con relación al amigo y según una cierta semejanza. Todas estas condiciones existen en la amistad tal como la acabamos de describir, y se deben a la naturaleza misma de los amigos, semejantes en este punto como en los otros, porque lo que es bueno absolutamente es también agradable absolutamente. Esto es pues lo más amable, y la amistad entre tales amigos es la más elevada y la mejor.

Es natural que estas amistades sean raras, porque los hombres así son poco numerosos. Además es necesario [consagrarle] tiempo y tener una vida en común: según el proverbio, no es posible conocerse los unos a los otros antes de haber consumido en común muchas medidas de sal. Por consiguiente, no hay que aceptar a uno [como amigo] ni unirse a él antes de haber comprobado por ambas partes que es digno de confianza y de amistad. Los que precipitadamente se dan muestras de amistad, quieren ser amigos, pero no lo son realmente, a menos que sean también amables y que lo sepan. El deseo de amistad nace en seguida, pero no ocurre lo mismo con la amistad. Ésta, para ser perfecta, necesita tiempo y otras condiciones, nace de todo esto y de las cualidades semejantes que deben poseer los amigos.

CAPÍTULO V

EPICURO *

Carta a Meneceo.

Cuando se es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando se es viejo, no hay que cansarse de filosofar. Porque nadie es demasiado joven o demasiado viejo para cuidar su alma. Aquel que dice que la hora de filosofar aún no ha llegado, o que ha pasado ya, se parece al que dijese que no ha llegado aún el momento de ser feliz, o que ya ha pasado. Así pues, es necesario filosofar cuando se es joven y cuando se es viejo: en el segundo caso para rejuvenecerse con el recuerdo de los bienes pasados, y en el primer caso para ser, aún siendo joven, tan intrépido como un viejo ante el porvenir. Por tanto hay que estudiar los medios de alcanzar la felicidad, porque, cuando la tenemos, lo tenemos todo, y cuando no la tenemos lo hacemos todo para conseguirla.

Por consiguiente, medita y practica las enseñanzas que constantemente te he dado, pensando que son los principios de una vida bella.

* En DIÓGENES LAERCIO, X, 122-135; texto griego de la edición Firmin Didot.

En primer lugar, debes saber que Dios es un ser viviente inmortal y bienaventurado, como indica la noción común de la divinidad, y no le atribuyas nunca ningún carácter opuesto a su inmortalidad y a su bienaventuranza. Al contrario, cree en todo lo que puede conservarle esta bienaventuranza y esta inmortalidad. Porque los dioses existen, tenemos de ellos un conocimiento evidente; pero no son como cree la mayoría de los hombres. No es impío el que niega los dioses del común de los hombres, sino al contrario, el que aplica a los dioses las opiniones de esa mayoría. Porque las afirmaciones de la mayoría no son anticipaciones, sino conjeturas engañosas. De ahí procede la opinión de que los dioses causan a los malvados los mayores males y a los buenos los más grandes bienes. La multitud, acostumbrada a sus propias virtudes, sólo acepta a los dioses conformes con esta virtud y encuentra extraño todo lo que es distinto de ella.

En segundo lugar, acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros, puesto que el bien y el mal no existen más que en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. Un conocimiento exacto de este hecho, que la muerte no es nada para nosotros, permite gozar de esta vida mortal evitándonos añadirle la idea de una duración eterna y quitándonos el deseo de la inmortalidad. Pues en la vida nada hay temible para el que ha comprendido que no hay nada temible en el hecho de no vivir. Es necio quien dice que teme la muerte, no porque es temible una vez llegada, sino porque es temible el esperarla. Porque si una cosa no nos causa ningún daño con su presencia, es necio entristecerse por esperarla. Así pues, el más espantoso de todos los males, la muerte, no es nada para nosotros porque, mientras vivimos, no existe la muerte, y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos. Por tanto la muerte no existe ni para los vivos ni para los muertos porque para los unos no existe, y los otros ya no son. La mayoría de los hombres, unas veces teme la muerte como el peor de los males, y otras veces la desea como el término de los males de la vida. [El sabio, por el contrario, ni desea] ni teme la muerte, ya que la vida no le es una carga, y tampoco cree que sea un mal el no existir. Igual que no es la abundancia de los alimen-

tos, sino su calidad lo que nos place, tampoco es la duración de la vida la que nos agrada, sino que sea grata. En cuanto a los que aconsejan al joven vivir bien y al viejo morir bien, son necios, no sólo porque la vida tiene su encanto, incluso para el viejo, sino porque el cuidado de vivir bien y el cuidado de morir bien son lo mismo. Y mucho más necio es aún aquel que pretende que lo mejor es no nacer, «y cuando se ha nacido, franquear lo antes posible las puertas del Hades». Porque, si habla con convicción, ¿por qué él no sale de la vida? Le sería fácil si está decidido a ello. Pero si lo dice en broma, se muestra frívolo en una cuestión que no lo es. Así pues, conviene recordar que el futuro ni está enteramente en nuestras manos, ni completamente fuera de nuestro alcance, de suerte que no debemos ni esperarlo como si tuviese que llegar con seguridad, ni desesperar como si no tuviese que llegar con certeza.

En tercer lugar, hay que comprender que entre los deseos, unos son naturales y los otros vanos, y que entre los deseos naturales, unos son necesarios y los otros sólo naturales. Por último, entre los deseos necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para la tranquilidad del cuerpo, y los otros para la vida misma. Una teoría verídica de los deseos refiere toda preferencia y toda aversión a la salud del cuerpo y a la ataraxia [del alma], ya que en ello está la perfección de la vida feliz, y todas nuestras acciones tienen como fin evitar a la vez el sufrimiento y la inquietud. Y una vez lo hemos conseguido, se dispersan todas las tormentas del alma, porque el ser vivo ya no tiene que dirigirse hacia algo que no tiene, ni buscar otra cosa que pueda completar la felicidad del alma y del cuerpo. Ya que buscamos el placer solamente cuando su ausencia nos causa un sufrimiento. Cuando no sufrimos no tenemos ya necesidad del placer.

Por ello decimos que el placer es el principio y el fin de la vida feliz. Lo hemos reconocido como el primero de los bienes y conforme a nuestra naturaleza, él es el que nos hace preferir o rechazar las cosas, y a él tendemos tomando la sensibilidad como criterio del bien. Y puesto que el placer es el primer bien natural, se sigue de ello que no buscamos cualquier placer, sino que en ciertos casos despreciamos muchos placeres cuando tienen como consecuencia

un dolor mayor. Por otra parte, hay muchos sufrimientos que consideramos preferibles a los placeres, cuando nos producen un placer mayor después de haberlos soportado durante largo tiempo. Por consiguiente, todo placer, por su misma naturaleza, es un bien, pero todo placer no es deseable. Igualmente todo dolor es un mal, pero no debemos huir necesariamente de todo dolor. Y por tanto, todas las cosas deben ser apreciadas por una prudente consideración de las ventajas y molestias que proporcionan. En efecto, en algunos casos tratamos el bien como un mal, y en otros el mal como un bien.

A nuestro entender la autarquía es un gran bien. No es que debamos siempre contentarnos con poco, sino que, cuando nos falta la abundancia, debemos poder contentarnos con poco, estando persuadidos de que gozan más de la riqueza los que tienen menos necesidad de ella, y que todo lo que es natural se obtiene fácilmente, mientras que lo que no lo es se obtiene difícilmente. Los alimentos más sencillos producen tanto placer como la mesa más suntuosa, cuando está ausente el sufrimiento que causa la necesidad; y el pan y el agua proporcionan el más vivo placer cuando se toman después de una larga privación. El habituarse a una vida sencilla y modesta es pues un buen modo de cuidar la salud y además hace al hombre animoso para realizar las tareas que debe desempeñar necesariamente en la vida. Le permite también gozar mejor de una vida opulenta cuando la ocasión se presente, y lo fortalece contra los reveses de la fortuna. Por consiguiente, cuando decimos que el placer es el soberano bien, no hablamos de los placeres de los pervertidos, ni de los placeres sensuales, como pretenden algunos ignorantes que nos atacan y desfiguran nuestro pensamiento. Hablamos de la ausencia de sufrimiento para el cuerpo y de la ausencia de inquietud para el alma. Porque no son ni las borracheras, ni los banquetes continuos, ni el goce de los jóvenes o de las mujeres, ni los pescados y las carnes con que se colman las mesas suntuosas, los que proporcionan una vida feliz, sino la razón, buscando sin cesar los motivos legítimos de elección o de aversión, y apartando las opiniones que pueden aportar al alma la mayor inquietud.

Por tanto, el principio de todo esto, y a la vez el mayor bien, es

la sabiduría. Debemos considerarla superior a la misma filosofía, porque es la fuente de todas las virtudes y nos enseña que no puede llegarse a la vida feliz sin la sabiduría, la honestidad y la justicia, y que la sabiduría, la honestidad y la justicia no pueden obtenerse sin el placer. En efecto, las virtudes están unidas a la vida feliz, que a su vez es inseparable de las virtudes.

¿Existe alguien al que puedas poner por encima del sabio? El sabio tiene opiniones piadosas sobre los dioses, no teme nunca la muerte, comprende cuál es el fin de la naturaleza, sabe que es fácil alcanzar y poseer el supremo bien, y que el mal extremo tiene una duración o una gravedad limitadas.

En cuanto al destino, que algunos miran como un déspota, el sabio se ríe de él. Valdría más, en efecto, aceptar los relatos mitológicos sobre los dioses que hacerse esclavo de la fatalidad de los físicos: porque el mito deja la esperanza de que honrando a los dioses los haremos propicios mientras que la fatalidad es inexorable. En cuanto al azar (fortuna, suerte), el sabio no cree, como la mayoría, que sea un dios, porque un dios no puede obrar de un modo desordenado, ni como una causa inconstante. No cree que el azar distribuya a los hombres el bien y el mal, en lo referente a la vida feliz, sino que sabe que él aporta los principios de los grandes bienes o de los grandes males. Considera que vale más mala suerte razonando bien, que buena suerte razonando mal. Y lo mejor en las acciones es que la suerte dé el éxito a lo que ha sido bien calculado.

Por consiguiente, medita estas cosas y las que son del mismo género, medítalas día y noche, tú solo y con un amigo semejante a ti. Así nunca sentirás inquietud ni en tus sueños, ni en tus vigilias, y vivirás entre los hombres como un dios. Porque el hombre que vive en medio de los bienes inmortales ya no tiene nada que se parezca a un mortal.

CAPÍTULO VI

EPICTETO *

Manual y **Conversaciones** (selección).

Manual 1. De todas las cosas del mundo, unas dependen de nosotros, y las otras no. Las que dependen de nosotros son la opinión, el querer, el deseo y la aversión; en una palabra, todas nuestras acciones.

2. Las que no dependen de nosotros son el cuerpo, los bienes, la reputación, las dignidades; en una palabra, todas las cosas que no son acción nuestra.

3. Las cosas que dependen de nosotros son libres por su naturaleza, nada puede detenerlas ni estorbarlas; las que no dependen de nosotros se ven reducidas a impotencia, esclavizadas, sujetas a mil obstáculos, completamente extrañas a nosotros.

4. No olvides pues que si consideras libres las cosas que por su naturaleza están esclavizadas, y tienes como propias las que de-

---

* Texto griego de la edición Teubner.

penden de otro, encontrarás obstáculos a cada paso, estarás triste, inquieto y dirigirás reproches a los dioses y a los hombres. En cambio, si sólo consideras tuyo lo que te pertenece y extraño a ti lo que pertenece a otro, nadie nunca te obligará a hacer lo que no quieres, ni te impedirá hacer tu voluntad. No recriminarás a nadie. No harán nada, ni la cosa más pequeña, contra tu voluntad. Nadie te causará ningún daño, y no tendrás ningún enemigo, pues no te ocurrirá nada que pueda perjudicarte.

10. Lo que inquieta a los hombres no son las cosas, sino sus opiniones de las cosas. Por ejemplo, la muerte no es un mal, porque si lo fuera, así se lo habría parecido a Sócrates. Pero el mal es la opinión que se tiene de que la muerte es un mal. Por consiguiente, cuando nos sentimos contrariados, inquietos o tristes, no debemos acusar a nadie más que a nosotros mismos, es decir, a nuestras opiniones.

11. Es propio de un ignorante echar la culpa a los otros de sus desgracias; en cambio acusarse sólo a sí mismo, es propio de un hombre que empieza a instruirse; y no acusar ni a los demás, ni a sí mismo, es lo que hace el hombre instruido.

14. No pretendas que las cosas ocurran como tú deseas, sino desea que ocurran tal como se producen, y serás siempre feliz.

22. El verdadero dueño de cada uno de nosotros es aquel que puede darnos o quitarnos lo que queremos o lo que no queremos. Por tanto, si quieres ser libre, no desees o no huyas de nada de lo que dependa de los otros, si no, serás necesariamente esclavo.

25. No olvides que eres actor en una pieza en que el autor ha querido que intervengas. Si quiere que sea larga, represéntala larga, si la quiere corta, represéntala corta. Si quiere que desempeñes el papel de mendigo, hazlo lo mejor que puedas. E igualmente si quiere que hagas el papel de un príncipe, de un plebeyo, de un cojo. A ti te corresponde representar bien el personaje que se te ha dado; pero a otro corresponde elegírtelo.

27. Si quieres ser invencible, no te comprometas nunca en una lucha más que cuando de ti dependa la victoria.

42. Debes saber que el principio de la religión consiste en tener opiniones acertadas sobre los dioses, creer que existen, que extienden su providencia a todo, que gobiernan el mundo con sabiduría y justicia, que tú has sido creado para obedecerles, para aceptar todo lo que te sucede y para conformarte con ello voluntariamente como cosas que proceden de una providencia muy buena y sabia. De este modo nunca reprocharás a los dioses, y nunca los acusarán de no cuidar de ti. Pero sólo puedes tener estas disposiciones apartando el bien y el mal de las cosas que no dependen de nosotros, y situándolos en las que dependen de nosotros. Porque si consideras un bien o un mal alguna de las cosas que nos son extrañas, es de toda necesidad que, cuando estés frustrado en lo que deseas, o te suceda lo que temes, te lamentes y odies a los que son la causa de tu desgracia.

44. Igual que cuando caminas tienes cuidado de no pisar un clavo o de no torcerte el tobillo, también debes cuidar de que no dañes la parte que es dueña de ti, la razón que te conduce. Si en todas las acciones de nuestra vida observamos este precepto, obraremos rectamente.

81. Empieza todas tus acciones y todas tus empresas con esta súplica [de Cleanto]: «Condúceme, gran Zeus, y tú, poderoso Destino, al lugar donde habéis fijado que debo ir. Os seguiré resueltamente y sin duda. Y si quisiera resistirme a vuestras órdenes, además de volverme malvado e impío, siempre debería seguiros aún en contra de mi voluntad.»

Conversaciones I, 9. Si es cierto que hay un parentesco entre Dios y los hombres, como pretenden los filósofos ¿qué pueden hacer los hombres, sino imitar a Sócrates, y no responder nunca a quien les pregunta cuál es su país: «Soy [ciudadano] de Atenas, o de Corinto», sino: «Soy ciudadano del mundo»? Si hemos comprendido la organización del universo, si hemos comprendido que

«la principal y más importante de todas las cosas, la más universal, es el sistema compuesto por los hombres y Dios, que de él proceden todos los orígenes de todo lo que tiene vida y crecimiento en la tierra, especialmente los seres racionales, porque ellos solos por naturaleza participan de la sociedad divina, por estar unidos a Dios por la razón», ¿por qué no nos hemos de llamar ciudadanos del mundo? ¿Y por qué no nos hemos de llamar hijos de Dios? ¿Por qué hemos de temer los acontecimientos, cualesquiera que sean? En Roma, el parentesco con César, o con algún hombre poderoso, basta para vivir con seguridad, para estar por encima de todo desprecio y de todo temor ¿y el hecho de tener a Dios por autor, por padre y por protector, no podrá bastarnos para liberarnos de pesares y terrores?

I, 12. El hombre de bien somete su voluntad al que gobierna el universo, como los buenos ciudadanos lo hacen a la ley de su ciudad. Y el que se instruye debe preguntarse: «¿Cómo podré seguir a los dioses en todo, y vivir contento bajo el mandato divino, y cómo podré llegar a ser libre?» Porque es libre aquel a quien todo le ocurre según su voluntad y a quien nadie puede obstaculizar. —Pero yo quiero que todo suceda según mi deseo, cualquiera que sea. —Tú desvarías. ¿No sabes que la libertad es algo bello y precioso? Y desear que se produzca lo que me place, puede no sólo no ser bello, sino ser lo más horrendo que hay. ¿Qué hacemos si se trata de escribir? ¿Me propongo escribir el nombre de Dios como me place? No, sino que me enseñan a escribirlo como debe hacerse. ¿Y cuando se trata de música? Lo mismo. ¿Y para las artes y las ciencias? [Lo mismo.] Sería inútil aprender las cosas, si cada uno pudiese acomodar sus conocimientos a su voluntad. ¿Y únicamente en el dominio más serio y más importante, el de la libertad, me sería permitido querer al azar? De ningún modo, sino que instruirse consiste precisamente en querer que cada cosa suceda como sucede. ¿Y cómo sucede? Como lo ha mandado el Ordenador.

II, 5. Es difícil unir y combinar estas dos [actitudes]: el cuidado del que está sometido a las influencias de las cosas, y la fir-

meza del que permanece indiferente. Pero no es imposible. Es como cuando debemos navegar. ¿Qué está en mis manos? La elección del piloto, de los marineros, del día, del momento. Después viene una tempestad: ¿qué debo hacer? Mi papel se ha terminado, corresponde actuar a otro, al piloto. Pero el barco se hunde: ¿qué debo hacer? Me limito a hacer lo que está en mi poder: ahogarme sin miedo, sin gritos, sin recriminar a Dios, sino pensando que lo que ha nacido debe también perecer. Yo no soy eterno, soy hombre, parte del todo como la hora [es parte] del día. Debo venir como la hora y pasar como la hora. ¿Qué me importa cómo paso, si es ahogándome o por una fiebre? Debe pasar por cualquier medio de esta clase.

II, 19. Observaos a vosotros mismos, y descubriréis a qué secta pertenecéis. La mayoría descubriréis que sois epicúreos, algunos peripatéticos, y otros relajados. Porque ¿dónde habéis demostrado con vuestros actos que consideráis la virtud como igual y aún superior a todo lo demás? Mostradme un estoico, si tenéis alguno. (...) Mostradme un hombre enfermo y feliz, en peligro y feliz, moribundo y feliz, exiliado y feliz, despreciado y feliz. Pero no podéis mostrarme al hombre así modelado. Mostradme al menos al que está orientado en esta dirección. ¿Creéis que debéis mostrarme al Zeus de Fidias o a la Atenea, un objeto de marfil o de oro? Es una alma lo que uno de vosotros debe mostrarme, una alma de hombre que quiera conformarse con el pensamiento de Dios, no proferir quejas contra Dios o contra un hombre, no caer en falta en sus empresas, no chocar con los obstáculos, no irritarse, no ceder a la envidia o los celos, sino (¿por qué usar circunloquios?) hacerse un Dios abandonando al hombre, y en este cuerpo mortal querer la sociedad de Zeus. Mostradlo. Pero no podéis.

CAPÍTULO VII

SEXTO EMPÍRICO *

Bosquejos pirrónicos (selección).

I. EL ESCEPTICISMO

I, 1. Los que buscan algo, probablemente llegan a descubrirlo, o declaran que no pueden descubrirlo y que es incomprensible, o continúan buscándolo. Por ello en las investigaciones filosóficas unos han pretendido haber hallado la verdad, otros han declarado que no es posible alcanzarla, y otros la buscan aún. Los llamados propiamente dogmáticos parecen haberla hallado, por ejemplo, Aristóteles, Epicuro, los estoicos y otros; los que han probado que es imposible alcanzarla son Clitómaco, Carnéades y otros académicos; los que aún buscan son los escépticos. Por ello parece que hay tres filosofías principales: el dogmatismo, la academia y el escepticismo. Convendrá a otros tratar de las dos primeras. Por nuestra parte, trazaremos un esbozo de la orientación escéptica, después de advertir que sobre ninguno de los puntos que tratamos tenemos

* Texto griego de la edición Fabritius.

la seguridad de que sea enteramente como lo afirmamos, sino que informamos históricamente sobre cada cuestión tal como nos parece por el momento.

I, 3. La orientación escéptica se llama zetética por su preocupación por buscar y examinar; eféctica por la disposición del escéptico después de la búsqueda; aporética, o porque duda de todo y lo investiga todo, como dicen algunos, o porque queda en suspenso entre la afirmación y la negación; pirrónica, porque nos parece que Pirrón se entregó al escepticismo de un modo más completo y manifiesto que sus predecesores.

I, 4. El escepticismo es la facultad de oponer de todas las maneras posibles los fenómenos y los noúmenos; y de ahí llegamos, por el equilibrio de las cosas y de las razones opuestas *(isostenia),* primero a la suspensión del juicio *(epokhe)* y después a la indiferencia *(ataraxia).*

I, 10. Los que pretenden que los escépticos niegan los fenómenos me parece que no oyen lo que decimos. No negamos las impresiones que recibe pasivamente la representación y que nos conducen involuntariamente al asentimiento, es decir, los fenómenos. Siempre que buscamos si el objeto es tal como nos aparece, concedemos que aparece. No ponemos en duda el fenómeno, sino lo que se dice del fenómeno: y esto es diferente del fenómeno mismo. Así la miel nos parece dulce; lo admitimos, porque tenemos la sensación de dulzor. Investigamos si la miel es dulce por esencia, porque esto no es un fenómeno, sino un juicio sobre el fenómeno. Si proponemos argumentos contra los fenómenos, los exponemos sin querer negar los fenómenos, para mostrar la precipitación de juicio de los dogmáticos. Pues si la razón es tan engañosa que casi sustrae a nuestros ojos los fenómenos, ¿cómo no la consideraremos sospechosa respecto de lo que es obscuro, si no queremos precipitarnos al seguirla?

I, 19. Empleamos unas veces la expresión «no más», y otras «nada más». Algunos escépticos, en lugar de decir «no más», di-

cen evocando la causa, «¿por qué esto más que aquello?», ya que es habitual usar preguntas en vez de proposiciones, así: «¿Cuál de los mortales no conoce a la esposa de Zeus?», y usar proposiciones en lugar de preguntas, así: «Me pregunto por qué hay que admirar a un poeta.» La expresión «no más esto que aquello» señala la disposición en que estamos, según la que, por la fuerza igual de las razones opuestas, nos vemos llevados a una actitud de equilibrio. Entendemos por fuerza igual la que existe para nosotros en lo que nos parece probable; por razones opuestas, las que están en pugna entre sí, y por equilibrio, la negación a dar un asentimiento en un sentido o en el otro. Aunque la expresión «nada más» señala una afirmación o una negación, no la empleamos así, sino indiferentemente, en un sentido abusivo, en vez de una interrogación, o en vez de decir: «No sé a qué dar y a qué no dar el asentimiento.» Nos proponemos mostrar lo que nos parece. Poco importa la expresión que sirve para mostrarlo. Es necesario saber también que empleamos la expresión «no más» sin afirmar absolutamente la verdad o la certeza de la cosa, sino que decimos lo que nos parece.

I, 28. Respecto a todas las expresiones de los escépticos, es preciso saber que no aseguramos que sean verdaderas, ya que afirmamos por el contrario que pueden destruirse a sí mismas, puesto que están comprendidas entre las cosas a cuyo respecto se emplean, igual que los purgantes no sólo expulsan los humores corporales, sino que se ven arrastrados con ellos. Decimos que nos servimos de ellas indiferentemente, o si se quiere impropiamente, aunque no nos den a conocer propiamente las cosas respecto de las que las empleamos. Al escéptico no le conviene discutir sobre las palabras, y en particular nos resulta ventajoso que estas palabras no tengan una significación propia, sino relativo a alguna cosa, a saber, al escéptico. Además, debemos recordar que no las usamos para todas las cosas en general, sino para lo que está obscuro y para las cuestiones dogmáticas, y que decimos lo que nos parece, sin afirmar nada de la naturaleza de los objetos. Así creo poder destruir cualquier sofisma que se haga contra el vocabulario escéptico.

I, 14. El octavo tropo procede de la relación. Puesto que todas las cosas son relativas, nos vemos obligados a suspender nuestro juicio sobre lo que son absolutamente y por naturaleza. Es necesario saber que aquí como en otras partes utilizamos el verbo *ser* en lugar del verbo *aparecer*, queriendo decir que todas las cosas aparecen relativas. Esto se entiende de dos maneras: una cosa es relativa al que juzga, y es relativa a lo que la acompaña, así lo derecho es relativo a lo izquierdo.

Hemos ya mostrado que todo es relativo al que juzga: cada cosa aparece relativa a este animal, a este hombre, a este sentido, a tal circunstancia; —y a lo que acompaña a la observación de la cosa: cada cosa aparece con esta mezcla, de este modo, en esta composición, en esta cantidad, en esta posición—. Pero es posible mostrar también que todo es relativo a alguna cosa del modo siguiente. ¿Lo absoluto difiere de lo relativo o no? Si no es diferente, es relativo. Si es diferente, como todo lo que es diferente es relativo a alguna cosa (a aquello de lo que se dice que difiere), lo absoluto es también relativo.

Además, en lo que existe, hay según los dogmáticos, los géneros superiores, las especies últimas, los géneros y las especies [intermedias]. Ahora bien, todo esto es relativo a algo. Por tanto todo es relativo. Además, en lo que existe, hay lo que es claro y lo que es obscuro, según dicen. Lo que aparece es señal de lo que es obscuro, porque lo que es obscuro está significado por lo que aparece. Lo que aparece según ellos, revela lo que es obscuro. Lo que significa y lo que es significado son relativos. Por tanto, todo es relativo. Además, en las cosas que existen, unas son semejantes, las otras desemejantes, unas iguales, otras desiguales. Y esto son relaciones. Por tanto, todo es relativo.

Por último, aquel que niega que todo es relativo, confirma que todo es relativo, ya que muestra que la proposición misma «todo es relativo» es relativa a nosotros, que no es absoluta, porque él nos contradice.

En resumen, como mostramos que todo es relativo, evidente-

mente no podemos decir qué es cada objeto en cuanto a su naturaleza y absolutamente, sino cómo aparece, en relación con algo. De donde se sigue que debemos suspender nuestro juicio sobre la naturaleza de las cosas.

III. DIFICULTADES DE LA NOCIÓN DE SIGNO

II, 10. Se llama signo conmemorativo a un signo que, habiendo sido observado manifiestamente al mismo tiempo que la cosa significada, cuando se presenta a nuestros sentidos, por obscura que sea la cosa, nos induce a recordar lo que se ha observado al mismo tiempo que él, aunque ello no se presente abiertamente a nuestros sentidos: así ocurre con el humo y el fuego. El signo indicativo (o revelador), según dicen los digmáticos, es aquel que no ha sido observado manifiestamente al mismo tiempo que la cosa, pero que, por su naturaleza propia y su constitución, indica aquello de lo que es signo, como los movimientos del cuerpo son signos del alma. También definen este signo: una proposición (axioma) demostrativa que es el antecedente de un buen silogismo y que descubre la consecuencia. Como hay dos clases de signos, no rechazamos todo signo, sino solamente el signo indicativo que parece haber sido inventado por los dogmáticos. Al signo conmemorativo lo ha hecho verosímil la práctica de la vida: quien ve el humo, recuerda el fuego; una cicatriz que se observa, dice que ha habido una herida.

II, 11. El signo, tal como lo entienden los dogmáticos, es inconcebible. (...) El antecedente no puede descubrir la consecuencia, puesto que lo significado es relativo al signo y por tanto es comprendido al mismo tiempo que él. En efecto, lo que es relativo a una cosa es comprendido al mismo tiempo que ella. Igual que el lado derecho no puede ser comprendido antes que el izquierdo, e inversamente, como todas las cosas que son relativas, el signo no podrá ser comprendido antes que la cosa significada. Pero si el signo no es comprendido antes que la cosa significada, no puede descubrir lo que es comprendido con él y no después de él.

Por consiguiente, según las afirmaciones de nuestros adversarios,

el signo es inconcebible. Porque es relativo, según dicen, y descubre la cosa significada, a la que es relativo. Pero, si es relativo a la cosa significada, debe necesariamente ser conocido al mismo tiempo que ella, como el lado derecho y el izquierdo, arriba y abajo, etc., y si revela la cosa significada, debe necesariamente ser conocido antes que ella, a fin de que, una vez conocido, nos conduzca a la idea de lo que hay que conocer. Es pues imposible concebir una cosa que no puede ser conocida antes que otra cosa, y que deba ser conocida necesariamente antes que ella. Por tanto es imposible concebir una cosa en relación con otra, que descubra aquello con lo que está relacionada. El signo, dicen, es relativo a la cosa significada y la descubre. Así pues es imposible concebir el signo.

Bastará haber dicho estas pocas cosas entre las muchas que podrían decirse, para demostrar que no hay signos indicativos. Ahora demostraremos que puede haber algún signo, a fin de presentar la fuerza igual de las razones opuestas.

Las palabras dichas contra el signo significan algo o no significan nada. Si no significan nada, ¿cómo destruirán la existencia del signo? Si significan algo, hay un signo. Además, las razones aducidas contra el signo son demostrativas o no lo son. Si no son demostrativas, no demuestran que no haya signo. Si son demostrativas, puesto que la demostración es una especie de signo que descubre la conclusión, habrá un signo. De donde se razona asi: si hay algún signo, hay un signo; si no hay ningún signo, hay un signo, porque se demuestra que no hay signo con una demostración que es precisamente un signo. O hay un signo, o no lo hay; por tanto hay un signo.

A este argumento se opone este otro: si no hay signo, no hay signo; si hay un signo, según la concepción que los dogmáticos tienen del signo, no hay signo. Porque el signo de que hablamos, concebido como relativo a alguna cosa y que descubre la cosa significada, no existe, como hemos demostrado. O hay un signo, o no lo hay: por consiguiente, no hay signo.

Así, como se aportan razones igualmente probables en pro y en contra de la existencia del signo, no debemos afirmar más lo uno que lo otro.

III, 3. Es imposible concebir la causa antes de conocer su efecto en tanto que es su efecto, ya que conocemos que una cosa es causa de un efecto cuando conocemos el efecto en cuanto efecto. Pero no podemos conocer el efecto de la causa en cuanto efecto de ésta, si no conocemos la causa del efecto en cuanto causa de éste. Creemos conocer que es el efecto de la causa cuando conocemos la causa del efecto en cuanto causa de éste. Por tanto, si para conocer la causa hay que conocer primero el efecto, y si para conocer el efecto hay que conocer primero la causa el círculo vicioso *(dialelo)*, modo de la duda, nos muestra dos cosas inconcebibles, porque la causa, en cuanto causa, y el efecto, en cuanto efecto, no pueden concebirse [separadamente]. Como cada uno necesita la garantía del otro, no sabremos cuál de los dos concebir el primero. Así pues no podremos decir que una cosa es causa de otra. (...)

Por otra parte, la causa produce su efecto, o cuando es causa, o cuando no lo es. Y [que lo produzca] cuando no es causa, es imposible. Si es cuando es causa, es necesario que haya existido y haya sido causa antes de producir el efecto. Pero como la causa es relativa a su efecto, es claro que no puede existir en cuanto causa antes que su efecto. Por tanto la causa no puede, cuando es causa, producir aquello de lo que es causa. Si no produce nada, ni cuando es causa, ni cuando no lo es, no produce nada, y por consiguiente, no habrá causa; ya que la causa no puede ser concebida como causa sin producir algo.

Así pues algunos dicen que la causa debe, o coexistir con su efecto, o ser anterior a él, o ser posterior a él. Ahora bien, temo que sea ridículo decir que la causa exista después del nacimiento de su efecto. Y no puede existir antes de su efecto, porque se concibe relativamente [a él], y los relativos, dicen que en cuanto relativos, existen y se conciben al mismo tiempo. No puede tampoco existir al mismo tiempo que su efecto, porque lo produce; y lo que es producido debe ser producido por una causa ya existente; es necesario pues que la causa sea primero causa, puesto que produce su efecto. Por tanto, si la causa no existe antes que su efecto, ni

con él, ni después de él, puede ser que no tenga existencia en absoluto.

Es evidente que así la concepción de causa también queda destruida. Si la causa, que es relativa, no puede concebirse antes de su efecto; si para concebirla como causa de su efecto, hay que concebirla antes que su efecto; y si, por último, no es posible concebir una cosa antes que otra, antes de la que no es posible concebirla, es imposible concebir la causa.

CAPÍTULO VIII

PLOTINO *

I. LA PURIFICACIÓN DEL ALMA

Enéadas (selección).

1, 6, 5-9. Tal vez será útil a nuestra investigación saber qué es la fealdad y por qué se manifiesta. Consideremos una alma fea, intemperante e injusta. Está llena de los mayores deseos y de la mayor inquietud, temerosa por cobardía, envidiosa por mezquindad. Indudablemente piensa, pero sólo piensa en objetos bajos y mortales. Ama los placeres impuros, vive la vida de las pasiones corporales, halla su placer en la fealdad. (...) Lleva una vida obscurecida por la mezcla del mal, una vida unida a mucho de muerte. No ve lo que una alma debe ver. No puede permanecer en sí misma, porque sin cesar se ve llamada hacia lo exterior, lo inferior y lo obscuro. (...) Como si alguien, hundido en el fango de un cenegal, no mostrase ya la belleza que poseía, y como si sólo se viese de él el fango que lo cubre. La fealdad le ha llegado por la adición de un elemento extraño, y si debe volver a ser bello, le costará lavarse y

* Texto griego de la edición «Budé».

purificarse para ser lo que era. (...) La fealdad para el alma es no ser ni limpia ni pura, igual que para el oro, es estar lleno de tierra: si se separa esta tierra, queda el oro y es bello cuando está separado de las demás cosas y queda solo consigo mismo. Del mismo modo, el alma, separada de los deseos que tiene por el cuerpo, y de los que se ocupa demasiado, liberada de las demás pasiones, purificada de lo que contiene cuando está unida al cuerpo, deja toda la fealdad que le produce la otra naturaleza.

Según un dicho antiguo, la templanza, el valor, toda virtud, y la misma prudencia, son purificaciones. Por ello los misterios dicen con palabras encubiertas que el hombre que desciende al Hades sin haberse purificado será colocado en un cenagal, porque el impuro ama los fangales a causa de sus vicios, como se complacen con ellos los cerdos, cuyo cuerpo es impuro. ¿Qué será pues la templanza, sino separarse de los placeres del cuerpo y aun huir de ellos, porque son inmundos y no son los de un ser puro? El valor consiste en no temer a la muerte. Ahora bien, la muerte es la separación del alma y el cuerpo. Y no temerá esta separación aquel que desea estar separado del cuerpo. La grandeza del alma es el desprecio de las cosas de este mundo. La prudencia es el pensamiento que se aparta de las cosas de abajo y conduce al alma hacia las cosas de arriba. El alma, una vez purificada, se hace forma, razón, enteramente incorpórea, espiritual; pertenece entera a lo divino donde está el origen de la belleza. Por tanto el alma, reducida a la inteligencia, es mucho más bella. Pero la inteligencia es para el alma una belleza propia y no extraña, porque el alma está entonces realmente aislada. Por ello se dice con razón que el bien y la belleza del alma consisten en hacerse semejantes a Dios, porque de Dios viene lo bello y el destino de los seres. (...)

Hay pues que remontarse hacia el bien que toda alma desea. Si alguien lo ha visto, sabe lo que quiero decir y qué bello es. Como bien, es deseado, y el deseo tiende hacia él. Pero sólo lo alcanzan los que suben hacia arriba, se vuelven hacia él, y se despojan de los ropajes de los que se han revestido en su descenso; como los que se dirigen a los santuarios de los templos deben purificarse, quitarse sus antiguos vestidos y entrar sin ellos. Hasta que, habiendo abandonado en esta subida todo lo que es extraño a Dios, uno vea a

solas en su aislamiento, su simplicidad y su pureza, a aquel de quien todo depende, hacia el que todo mira, por quien todo es, vive y piensa; porque él es la causa de la vida, de la inteligencia y del ser.

Si lo vemos, ¡qué amor y qué deseos sentiremos queriéndonos unir a él! ¡Qué asombro unido a qué placer! Porque el que no lo ha visto todavía puede tender hacia él como hacia un bien; pero el que lo ha visto, tiene que amarlo por su belleza, estar lleno de espanto y de placer, vivir en un espasmo bienhechor, amarlo con un amor verdadero lleno de ardientes deseos, reírse de los demás amores, y despreciar las pretendidas bellezas de antes. (...) Todas las demás bellezas son adquiridas, mezcladas, derivadas, venidas de él. Por tanto, si viésemos a aquel que da la belleza a todas las cosas, pero que la da permaneciendo el mismo y que no recibe nada en él, si permaneciésemos en esta contemplación, ¿de qué belleza careceríamos aún? Porque él es la verdadera y primera belleza, que hace bellos y amables a los que lo aman.

Por tanto se impone al alma un gran y supremo combate en que emplee todo su esfuerzo, a fin de no quedarse sin participar en la mejor de las visiones. El que la alcanza es feliz, disfrutando de esta visión dichosa. El que no la consigue es verdaderamente desgraciado. Porque el que no haya bellos colores o bellos cuerpos es tan desgraciado como el que no alcanza el poder, la magistratura o la realeza. [Pero es desgraciado el que no halla lo bello] en sí y sólo. Debemos abandonar los reinos y la dominación de la tierra entera, del mar y del cielo, si por este abandono y este desprecio podemos volvernos hacia él y verlo.

Huyamos pues hacia nuestra bienamada patria, éste es el mejor consejo que puede darse. Pero ¿cuál es esta huida y cómo subir? Como Ulises que escapó, según dicen, de la maga Circe y de Calipso, es decir, según me parece, que no consintió en quedarse a su lado, a pesar de los placeres de los ojos y de todas las bellezas sensibles que allí encontraba. La patria es para nosotros el lugar de donde venimos y donde está nuestro padre. ¿Qué son pues este viaje y esta huida? No debemos realizarla con nuestros pies, porque nuestros pies nos llevan de una tierra a otra. Tampoco debemos preparar un tronco de caballos o un barco, sino que hay que dejar

todo de lado y cesar de mirar, cambiar esta vista por otra y despertar la que todos poseen, pero que usan poco.

¿Y qué ve este ojo interior? Cuando se despierta, no puede ver bien los objetos brillantes. El alma misma debe acostumbrarse a ver, primero las ocupaciones bellas, después las obras bellas, no las que ejecutan las artes, sino las de los hombres de bien; después el alma de los que realizan estas obras bellas. ¿Cómo puede verse que el alma buena es semejante a lo bello? Vuelve sobre ti mismo y mira. Si no ves aún la belleza en ti, haz como el escultor de una estatua que debe llegar a ser bella: quita esto, rasca aquello, pule, alisa, hasta que saca del mármol una bella figura. Del mismo modo tú también quita lo superfluo, endereza lo que está torcido, limpia lo que está empañado para hacerlo brillante, y no ceses de esculpir tu propia estatua hasta que se manifieste el resplandor divino de la virtud, hasta que veas la templanza sentada en un trono sagrado. ¿Has llegado a esto? ¿Ves esto? ¿Tienes contigo mismo un trato puro, sin ningún obstáculo para tu unificación, sin que nada ajeno esté mezclado contigo mismo en tu interior? ¿Eres todo tú una luz verdadera, no una luz de tamaño y forma mensurables, sino una luz absolutamente sin medida, porque es superior a toda medida y toda cualidad? ¿Te ves en este estado? Entonces te has hecho visión. Ten confianza en ti: aún permaneciendo aquí, has subido y ya no necesitas guía. Dirige tu mirada y mira. Porque es el único ojo que ve la gran belleza. Pero si mira con las legañas del vicio sin estar purificado, o si es débil, tiene poca fuerza para ver los objetos muy brillantes, y no ve nada, aunque se halle en presencia de un objeto que puede ser visto. Porque es preciso que el ojo se haga semejante y connatural a su objeto para que pueda contemplarlo. Nunca un ojo verá el sol sin haberse hecho semejante al sol, ni una alma verá lo bello sin haberse hecho bella. Por tanto que cada cual se haga primero divino y bello si quiere contemplar a Dios y la belleza.

V, 5, 7-8. Hay dos maneras de ver en acto. Para el ojo, por ejemplo, hay, por una parte, un objeto de visión que es la forma de la cosa sensible, y por otra parte [la luz] gracias a la que ve el objeto. La luz es vista por el ojo, aunque sea diferente de la forma; es la causa por la que ve la forma; pero es vista en la forma y con ella; por ello no tenemos sensación distinta de ella, ya que la mirada se dirige hacia el objeto iluminado. Pero cuando no hay nada más que la luz, se la ve de golpe por intuición. Sin embargo, incluso en este caso, sólo la vemos porque reposa en un objeto diferente [de ella]; si estuviese sola y sin sujeto, el sentido no podría percibirla. Así la luz del sol escaparía sin duda a los sentidos si no estuviese unida a ella una masa sólida. Pero si suponemos que el sol es todo luz, se comprenderá lo que quiero decir: la luz no estará unida entonces a la forma de un objeto visible, y será visible ella sola.

Igualmente, la visión de la inteligencia alcanza también los objetos iluminados por una luz diferente [de ellos]; ve realmente en ellos esta luz. Cuando su atención se dirige hacia la naturaleza de los objetos iluminados, la ve menos bien. Pero si deja estos objetos y mira la luz gracias a la que los ve, ve entonces la luz y el principio de la luz. (...)

También la inteligencia, corriendo un velo sobre los demás objetos y recogiéndose en su intimidad, no ve ya ningún objeto. Pero contempla entonces una luz que no es otra cosa, sino que le aparece súbitamente sola, pura y existente en sí misma.

No sabe de dónde ha salido esta luz: de fuera o de dentro. Cuando ha cesado de verla, dice: «Era interior y sin embargo no lo era.» Y es que no hay que preguntar de dónde viene; no tiene lugar de origen; no viene para partir después, sino que a veces se muestra y a veces no se muestra. Por ello no debemos perseguirla, sino esperar tranquilamente a que aparezca, como el ojo espera la salida del sol. El astro, elevándose por encima del horizonte, saliendo del océano, como dicen los poetas, se ofrece a la vista para ser contemplado. Pero ¿de dónde se elevará aquel cuya imagen

es nuestro sol? ¿Qué línea debe cruzar para aparecer? Debe elevarse por encima de la inteligencia que contempla. La inteligencia queda entonces inmóvil en su contemplación. No mira otra cosa que lo bello y se vuelve hacia él y se entrega a él enteramente. Erguida y llena de vigor. ve que se hace más bella y más brillante, porque está cerca del principio. Sin embargo éste no viene, o si viene, es sin venir; y aparece, aunque no venga, porque está ahí antes que todo, incluso antes de la llegada de la inteligencia. Es la inteligencia la que se ve obligada a ir y venir, porque no sabe dónde debe quedarse y dónde reside el principio que no está en nada. Si a la inteligencia le fuese posible no quedarse en ninguna parte, no cesaría de ver el principio; o más bien no lo vería, sino que sería uno con él. Pero actualmente, porque es inteligencia, lo contempla, y lo contempla por esta parte que no es inteligencia en ella.

Esto es algo maravilloso: cómo está presente sin haber llegado, cómo, no estando en ninguna parte, no existe ningún lugar en donde no esté. Causa asombro. Pero para el que sabe, sería asombroso lo contrario.

VI, 7, 34-35. Cuando el alma se inflama de amor por él, se despoja de todas sus formas, incluso de la forma de lo inteligible que había en ella. No puede ni verlo ni armonizarse con él, si continúa ocupándose de otras cosas. No debe guardar nada para sí, ni el mal, ni aun el bien, a fin de recibirlo a solas. Supongamos que el alma tenga la suerte de que llegue a ella, o mejor aún que su presencia se le manifieste, cuando ella se ha apartado de las cosas presentes, y cuando se ha preparado haciéndose tan bella y tan parecida a él como le es posible, preparación y arreglo interiores muy conocidos de aquellos que los practican. Entonces lo ve aparecer súbitamente en ella. No hay nada entre ella y él. Ya no son dos, sino que los dos no hacen más que uno. Ya no hay distinción posible, mientras está allí. No siente su cuerpo porque está en él, ni dice que es ninguna otra cosa, ni un hombre, ni un ser vivo, ni un ser, ni nada: mirar estos objetos sería inconstancia, y ella no tiene ni tiempo ni deseo de hacerlo. Lo busca y cuando se presenta, ya no se ve a sí misma sino a él. ¿Qué es ella, pues, para ver? Es lo que ya no tiene tiempo de considerar. No cambiaría nada por él,

aunque le prometiesen el cielo entero, porque sabe bien que nada es mejor y preferible al bien. No puede subir más alto, y las demás cosas, por altas que fuesen, la obligarían a descender. En este estado, puede juzgar y conocer que él es lo que ella deseaba, y puede afirmar que no hay nada por encima. No hay error aquí: ¿dónde puede hallarse algo más verdadero que lo verdadero? Así pues lo que dice existe; lo dice más tarde, lo dice tácitamente; la alegría que siente no es falsa. (...) Todo lo que antes era motivo de placer, dignidades, poder, riqueza, belleza, ciencia, todo lo desprecia, y lo dice; ¿lo diría si no hubiese encontrado el mejor de los bienes? No teme ningún mal mientras está con él y lo ve. Y si todo fuese destruido a su alrededor, lo permitiría de buena gana a fin de estar cerca de él a solas: tal es el exceso de su alegría.

Cuando lo ve, lo abandona todo. Del mismo modo que un hombre, cuando entra en una casa ricamente adornada, contempla y admira todas estas riquezas antes de ver al dueño de la casa. Pero cuando ve y ama a este dueño que no es una estatua sino que merece realmente ser contemplado, deja todo lo demás para contemplarlo a él sólo; fija la mirada en él y ya no la separa. Y a fuerza de mirarlo ya no ve más; el objeto de su visión acaba por confundirse con su misma visión. Lo que primero era un objeto se ha hecho visión, y olvida todos los demás espectáculos. Tal vez mantendríamos mejor la analogía si dijésemos que ante el visitante de la casa se presenta no ya un hombre sino un dios, y que no aparece ante los ojos del cuerpo sino que llena el alma con su presencia.

VI, 9, 9-11. El verdadero objeto de nuestro amor está aquí abajo, y podemos unirnos a él, tomar nuestra parte de él y poseerlo realmente dejando de disiparnos en la carne. Todos los que han visto saben lo que digo. Saben que el alma tiene otra vida cuando se acerca a él, se mantiene cerca de él y participa de él. Entonces sabe que el que da la verdadera vida está ahí, y ya no necesita nada. Al contrario, debe rechazar todo lo demás y contentarse con él solo; debe hacerse el solo, suprimiendo todo lo que ha sido añadido. Entonces nos esforzamos en salir de aquí, rompemos los lazos que nos atan a las otras cosas, nos replegamos en nosotros

mismos a fin de que no haya ninguna parte de nosotros que no esté en contacto con Dios. Aquí mismo es posible verlo y verse, en la medida en que es posible tener tales visiones. Nos vemos resplandecientes de luz y llenos de la luz inteligible, o nos convertimos nosotros mismos en una luz pura, un ser ligero y sin peso. Nos hacemos, o más bien somos un dios inflamado de amor, hasta que caemos bajo el peso y esta flor se marchita.

¿Por qué no nos quedamos allí arriba? Porque aún no hemos salido de aquí totalmente. Pero llegará un momento en que la contemplación será continua y sin el obstáculo del cuerpo. (...) Si aquel que ve se ve a sí mismo en este momento, se sentirá semejante a este objeto y tan simple como él. Pero tal vez no se debe emplear la expresión: verá. El objeto que ve (puesto que es preciso decir que hay dos cosas, un sujeto que ve y un objeto que es visto; decir que los dos son lo mismo, sería una gran audacia), lo que ve, por tanto, no lo ve como distinto de él y no se representa dos seres. Se ha hecho el otro, ya no es él; aquí abajo no subsiste nada de él; se ha hecho uno con él, como si hubiese hecho coincidir su propio centro con el centro universal. Incluso aquí abajo, cuando se encuentran no son más que uno, y sólo son dos cuando se separan. Y por ello es tan difícil expresar qué es esta contemplación. ¿Cómo declarar que es diferente de nosotros mismos, si no lo vemos diferente, sino formando uno con nosotros, cuando lo contemplamos?

Esto es lo que significa la orden que se da en los misterios de no revelar nada a los no-iniciados: porque lo divino no puede revelarse, se prohíbe darlo a conocer a quien no ha tenido la buena suerte de verlo él mismo. Como aquí no hay dos cosas, como aquel que ve es uno con lo que es visto, o unido a él más que visto, si se acuerda después de esta unión con él, tendrá en sí mismo una imagen de él. El ser que contemplaba era entonces uno; no tenía en él ninguna diferencia consigo mismo; no había en él ninguna emoción; en su ascensión no tenía ni cólera ni deseo, ni razón, ni aun pensamiento. Y puesto que es preciso decirlo, él mismo ya no es: arrancado de sí mismo y arrebatado por el entusiasmo, se halla en un estado de calma y sosiego. No apartándose del ser [del bien], ya no da vueltas en torno a sí mismo, sino que permanece completamente inmóvil, convirtiéndose en la inmovilidad

misma. Las cosas hermosas ya no atraen sus miradas, porque contempla por encima la belleza misma. Ha superado el coro de las virtudes como el hombre que entra en el santuario deja detrás de sí las estatuas situadas en el pórtico; y es lo primero que volverá a ver cuando saldrá del santuario después de haber contemplado en él y haberse unido no a una estatua ni a una imagen del dios, sino al mismo dios. Pero la contemplación que tenía en el santuario ¿era una contemplación? No, sin duda, sino un modo de visión completamente distinto: éxtasis, simplificación, abandono de sí mismo, deseo de un contacto, reposo, conocimiento de una conformidad, si contempla lo que está en el santuario. Si se mira de otro modo, ya nada le es presente.

Estas cosas son imágenes y modos con que los más sabios de los profetas han explicado en enigmas cómo es visto Dios. Pero un sacerdote sabio comprende el enigma, y llegado allí, comprende la contemplación del santuario. Y aun no llegando a él, aunque piense que el santuario es invisible, que es la fuente y el principio, sabrá que al principio se le ve por el principio, y que sólo lo semejante se une con lo semejante, y no descubrirá ninguno de los elementos divinos que el alma puede contener; y antes de la contemplación, pide lo demás a la contemplación.

Lo demás es para el que ha ascendido por encima de todas las cosas; porque es antes que todas las cosas. Porque el alma, por naturaleza, se niega a ir hasta la nada absoluta; cuando desciende, llega hasta el mal, que es un no-ser, pero no el no-ser absoluto. Y en dirección contraria, no va a un ser diferente de ella, sino que entra en sí misma, y entonces no está en otra cosa que en sí misma. Pero cuando está en ella sola y no en el ser, por ello mismo está en él. Porque él es una realidad que no es una esencia, sino que está *más allá de la esencia*, a la que el alma se une. Si uno pues se ve a sí mismo convertirse en él, se considera como una imagen de él. Partiendo de él, progresa como una imagen hasta su modelo (arquetipo) y llega al fin del viaje. Si el hombre decae en la contemplación, puede reavivar la virtud que hay en él. Comprende entonces su hermoso orden interior y recobra su ligereza de alma. Por la virtud llega hasta la inteligencia, y por la sabiduría hasta él. Tal es la vida de los dioses y de los hombres divinos

y bienaventurados: liberarse de las cosas de este mundo, vivir sin hallar placer en ellas, huir solo hacia él solo.

III. EL UNO. LA TEOLOGÍA NEGATIVA

V, 3, 13. El uno es anterior al *algo*. Por ello en verdad es inefable. Con cualquier cosa que se diga, se dirá *algo*. Y lo que está más allá de todas las cosas, más allá de la más alta inteligencia [lo que está más allá] de la verdad que hay en todas las cosas, no tiene nombre. Porque este nombre sería una cosa distinta de él. No es una cosa más, ni tiene nombre porque nada se dice de él [como de un sujeto]. Sin embargo tratamos de designárnoslo a nosotros mismos tanto como sea posible.

V, 3, 14. —¿Cómo podemos entonces hablar de él? —Podemos hablar de él, pero no expresarlo. No tenemos de él ni conocimiento ni pensamiento. —¿Cómo podemos hablar de él si no lo conocemos? —Porque sin aprehenderlo por el conocimiento, no nos quedamos del todo sin aprehenderlo. Lo aprehendemos lo suficiente para hablar de él, pero sin que nuestras palabras lo expresen en sí mismo. No decimos lo que es, sino que decimos lo que no es. Hablamos de él al hablar de las cosas que le son inferiores. Pero nada impide que lo aprehendamos sin expresarlo con palabras. Igual que los inspirados y los posesos ven hasta un cierto punto que tienen en sí algo más grande que ellos; no ven lo que es, pero de sus movimientos y de sus palabras sacan un cierto sentimiento de lo que los mueve, aunque estos movimientos sean distintos de lo que los mueve. Y parece que nosotros tenemos una relación análoga con él. Cuando alcanzamos la inteligencia pura y podemos usarla, vemos que él es la intimidad misma de la inteligencia, el que da la esencia y sus elementos. Él no es nada de todo esto, es superior a lo que nosotros llamamos el ser, es demasiado alto y demasiado grande para ser llamado ser. Superior al verbo, a la inteligencia y a la sensación, puesto que él las ha dado, no es ninguno de ellos.

V, 5, 6. La esencia nacida de[l uno] es forma, porque no puede decirse que el uno engendre otra cosa [que una forma]. Pero no es la forma de algo, es la forma de todo que no deja fuera de ella ninguna otra [forma]. Es pues necesario que el uno sea sin forma. Siendo sin forma, no es esencia, porque la esencia debe ser *esto o aquello*, por tanto un ser determinado. Ahora bien, no es posible comprender el uno como algo concreto, porque no sería ya el principio, sino sólo aquello que enunciaríais. Si por otra parte, el ser engendrado contiene todas las cosas, ¿por cuál de ellas designaríais al uno? Puesto que no es ninguna de ellas, sólo puede decirse que está más allá de todas. Y estas cosas son los seres y el ser; por tanto está *más allá del ser*. Decir que está más allá del ser, no es decir que es esto o aquello, ya que nada se afirma de él; no es decir su nombre, sólo es afirmar que no es esto o aquello. Esta expresión de ningún modo lo encierra, porque sería ridículo tratar de encerrar una inmensidad como la suya. Pretender hacerlo es apartarse del camino que conduce al débil vestigio que podemos tener de él. Del mismo modo que, para ver la naturaleza inteligible, es necesario no tener ninguna imagen de la cosas sensibles y contemplar lo que está más allá de lo sensible, así también para ver lo que está más allá de lo inteligible, es necesario apartar todo lo inteligible. Gracias a lo inteligible se conoce su existencia; pero para saber qué es, es preciso abandonar lo inteligible. Por otra parte su cualidad es no tener cualidad. El que no tiene *quidditas* tampoco tiene cualidad. No veis sufrir en la incertidumbre de lo que se debe decir: porque hablamos de una cosa inefable, y le damos nombres para designárnosla a nosotros mismos como podemos. Tal vez este nombre de uno no contiene nada más que la negación de lo múltiple. Los pitagóricos lo designaban simbólicamente entre ellos por Apolo, que significa la negación de la pluralidad. Si la palabra uno, y la cosa que designa, se tomase en un sentido positivo, [el principio] se haría menos claro para nosotros que si careciese completamente de nombre. Se emplea la palabra uno para empezar la investigación por el nombre que designa la máxima simplicidad; pero finalmente hay que negarle incluso este atributo que no es más digno que los otros de designar esta naturaleza que no puede conocerse por el oído, ni puede comprenderla el que la

oye nombrar, sino tal vez solamente el que la ve. Y aun, si el que la ve trata de contemplar su forma, no la conocería.

VI, 7, 38. No digamos tampoco que es, porque no tiene necesidad de ser. No digamos tampoco que es bueno, porque esto sólo conviente a una cosa de la que se dice que es. Si decimos que es, no es en el sentido con que se dice una cosa de otra, sino para designar que es. Decir de él que es el bien, no es decir que el bien le pertenece como atributo, sino que es designarlo a él mismo. Tampoco puede decirse: bien, sin hacerlo preceder del artículo, porque si se suprime el artículo, no hay nada que designar. (...) —Pero, ¿quién admitirá que una naturaleza así no tenga el sentimiento de sí misma? ¿Por qué no tendrá este conocimiento: yo soy? —Esto no es posible. —¿Por qué no dirá de sí mismo: yo soy el bien? —Porque sería también decir de él que es. —Pero diciendo simplemente: el bien, ¿qué añadirá? Sin duda puede pensarse el bien sin añadir que es, si no se atribuye a un sujeto. Pero el que se piensa a sí mismo como el bien deberá absolutamente pensar: yo soy el bien. Si no, pensará el bien, pero no tendrá presente que este pensamiento es él. Debe pues pensar: yo soy el bien. —Si el bien es este pensamiento mismo, será el pensamiento no de él mismo, sino del bien, y él no será el bien sino el pensamiento. Si el pensamiento del bien es diferente del bien, el bien es pues anterior al pensamiento que tiene de él. Y si es anterior al pensamiento, se basta a sí mismo y para ser el bien no necesita pensarse a sí mismo. Por tanto no es en cuanto bien que se piensa, sino en cuanto será un ser determinado. Asi pues no le pertenece nada más que una cierta aplicación simple a sí mismo.

VI, 8, 19-20. Sin duda hay que comprender en este sentido la frase enigmática de los antiguos: está *más allá de la esencia*. No quiere decir sólo que engendra la esencia, sino que no es esclavo de una esencia. Es principio de la esencia que no ha hecho para él, sino que la ha dejado fuera de él porque no necesita de un ser que él haya hecho.

—¿Qué ocurre pues? ¿No resulta de esto que ha existido antes de nacer? Si se produce a sí mismo, en tanto que es producido, no

existe aún; pero en tanto que produce. existe ya. Por tanto, existe antes de sí mismo, si es un propio producto. —Hay que responder que no debe considerarse un producto, sino un productor. Su producción de sí mismo está libre de toda traba, no tiene como fin ejecutar una obra, es un acto que no realiza un trabajo sino que es trabajo todo él porque entero. [Él y su producción de sí mismo] no son dos cosas, sino una sola.

No hay que temer poner un acto sin un ser [que actúe] porque es el acto primero; sino que hay que pensar que este acto es él mismo su sujeto. Si se pone como un sujeto sin acto, es defectuoso, él que es el principio, y es imperfecto, él que es más perfecto que todo. Si se añade el acto al sujeto, no se le conserva su unidad. Puesto que el acto es más perfecto que la esencia, y puesto que el principio es perfecto, se sigue que es acto. Cuando actúa, es él mismo. No puede decirse que existía antes de nacer, porque [cuando actúa] ya está entero. Su acto pues no está sometido a una esencia, sino que es pura libertad. Así [el uno] es por sí mismo lo que es. Si estuviese mantenido en la existencia por otra cosa, no sería el principio que procede de sí mismo. Si se dice, y con razón, que se contiene a sí mismo, es que se produce él mismo; ya que lo que contiene a una cosa por naturaleza, hace también primero que exista. Si hubiese un tiempo en que hubiese empezado a ser, podría decirse, en sentido propio, que él se ha producido. Pero si es lo que es antes de toda la eternidad, al decir que se ha hecho él mismo, se quiere decir que el acto de hacer y él coinciden. Su ser es uno con su producción y en cierto modo con su generación eterna.

VI, 9, 3. Siendo la naturaleza del uno productora de todas las cosas, no es nada de lo que produce. No es una cosa, no tiene cualidad ni cantidad, no es ni inteligencia ni alma, «no está en movimiento ni en reposo, no está en un lugar ni en el tiempo»; ella es en sí, esencia aislada de las otras, o mejor aún, es sin esencia porque es antes de toda esencia, antes del movimiento y el reposo; ya que estas propiedades se hallan en el ser y lo hacen múltiple. —Pero, si no está en movimiento, ¿cómo no está en reposo? —Porque una de estas propiedades, o ambas, se hallan necesariamente en un ser, ya que lo que está en reposo participa del reposo y no

es idéntico al reposo; por tanto el reposo es un accidente que se le añade, y entonces ya no es simple. Decimos que es una causa. Pero esto es atribuir un accidente no a él, sino a nosotros: es decir que tenemos algo de él, mientras que él permanece en sí mismo. Hablando con exactitud, no debe decirse esto ni aquello, sino tratar de enunciar con palabras nuestros propios sentimientos, abordándolo desde el exterior y dando vueltas en torno a él, unas veces de cerca, otra veces más lejos, por las dificultades que presenta.

VI, 9, 6. Tampoco hay que decir de él: está consigo mismo bajo pena de no conservarle su unidad. Debe negársele el acto de pensar y de comprender, el pensamiento de sí mismo y de las demás cosas. Hay que situarlo, no en la categoría de los entes pensantes, sino más bien en la de pensamiento, porque el pensamiento no piensa, sino que es la causa de que otro piense; y la causa no es idéntica al efecto. Por consiguiente lo que es causa de todas las cosas, no es ninguna de ellas. Tampoco hay que llamarlo bien, porque produce el bien. Pero en otro sentido, es el bien que está por encima de todos los demás bienes.

IV. LA PROCESIÓN DE LOS SERES

I, 8, 7. En la cuestión de la necesidad del mal, puede responderse también así. Puesto que el bien no existe solo, hay necesariamente en la serie de las cosas que salen de él, o si se quiere que descienden o se apartan de él, un término último después del cual ya no puede ser producido nada más. Este término es el mal. Hay *necesariamente* alguna cosa después del primero; por tanto hay un término último. Este término es la materia que ya no tiene ninguna parte de bien. Tal es la necesidad del mal.

III, 8, 9-10. El principio no es todas las cosas, sino que todas las cosas proceden de él. No es todas las cosas; no es ninguna de ellas a fin de poder producirlas todas. No es una multiplicidad a fin de ser el principio de la multiplicidad, porque el generador es siempre más simple que lo generado. Si ha producido la inteligen-

cia debe ser más simple que ella. Suponiendo que el uno sea todas las cosas, o bien será todas las cosas una a una, o bien será todas a la vez. Si es un conjunto de todas las cosas, será posterior a las cosas; si es anterior a ellas, será diferente de ellas; si es simultáneo a ellas, no será su principio. Y es necesario que sea principio, y por consiguiente que sea anterior a todas las cosas a fin de que todas vengan después de él. Y [por otra parte] si es cada cosa una a una, cualquier cosa será idéntica a cualquier cosa, todo se confundirá, no habrá ninguna distinción. Por tanto el uno no es ninguno de los seres, sino que es anterior a todos los seres.

Así pues ¿qué es? La potencia de todo. Si no es, nada existe, ni los seres, ni la inteligencia, ni la vida primera ni ninguna otra. Siendo la causa de la vida, está por encima de la vida. La actividad de la vida, que es todo, no es primera, sino que mana de él como de una fuente. Imaginad una fuente que no tiene origen; da su agua a todos los ríos, pero no se agota por ello, permanece tranquila [en el mismo nivel]. Los ríos salidos de ella confunden al principio sus aguas, antes de que cada uno tome su curso particular, pero ya cada uno sabe a dónde lo arrastrará su fluir. [Imaginad también] la vida de un árbol inmenso. La vida circula a través del árbol entero; pero el principio de la vida permanece inmóvil; no se dispersa por todo el árbol sino que tiene su asiento en la raíz. Este principio proporciona a la planta la vida en sus manifestaciones múltiples. Y él permanece inmóvil. No es múltiple y es el principio de esta multiplicidad.

No hay en ello nada asombroso. (...) El principio no se reparte en el universo. Si se repartiese, el universo perecería; y no renacería más si su principio no permaneciese en sí mismo y diferente [de él].

V, 2, 1-2. El uno es todas las cosas y no es ninguna de ellas. Principio de todas las cosas, no es todas las cosas; pero es todas las cosas ya que todas en cierto modo vuelven a él; o más bien desde este punto de vista no son aún, pero serán. —¿Cómo vienen del uno, que es simple y que en su identidad no muestra ninguna diversidad, ningún doblez? —Porque ninguna está en él, todas vienen de él. Para que el ser sea el uno no es el ser, sino el productor

del ser. El ser es como su primogénito. El uno es perfecto porque no busca nada, no posee nada y no necesita nada. Siendo perfecto, sobreabunda, y esta sobreabundancia produce otra cosa. La cosa producida se vuelve hacia él, es fecundada y volviendo su mirada hacia él, se hace inteligencia. Su detención, con referencia al uno, la produce como ser, y su mirada vuelta hacia él, como inteligencia. Y como se ha detenido para contemplarlo, se hace a la vez inteligencia y ser.

Siendo semejante al uno, produce como él, derramando su múltiple potencia. Lo que produce es una imagen de sí misma. Se derrama como se ha derramado el uno, que es antes que ella. Este acto, que procede del ser, es el alma. Y en esta generación la inteligencia permanece inmóvil. Lo mismo que el uno, que es antes que la inteligencia, permanece inmóvil produciendo la inteligencia.

Pero el alma no permanece inmóvil al producir; se mueve para engendrar una imagen [de sí misma]. Volviéndose hacia [el ser] de donde procede, es fecundada; y avanzando con un movimiento inverso, engendra esta imagen de sí misma que es la sensación y la naturaleza vegetal. Pero nada está separado ni cortado de lo que le precede. Así el alma parece progresar hasta las plantas. Progresa de un cierto modo, porque el principio vegetativo le pertenece; pero no progresa entera en las plantas porque, al descender hasta ahí, produce otra hipóstasis por esta misma procesión y por benevolencia hacia sus inferiores. Pero deja que permanezca inmóvil en sí misma esta parte superior de sí misma que está unida a la inteligencia y constituye su propia inteligencia.

La procesión se efectúa pues del primero al último. Cada cosa permanece siempre en su lugar. La cosa producida tiene un rango inferior a su productor. Y cada cosa se hace idéntica a su guía en tanto que lo sigue. (...)

Así todas las cosas son el principio y no son el principio. Son el principio porque derivan de él; no son el principio porque éste permanece en sí mismo al darles la existencia. Todas las cosas son pues como un camino que se extiende en línea recta. Cada uno de los puntos sucesivos de la línea es diferente, pero la línea entera es continua. Tiene puntos siempre diferentes, pero el punto anterior no muere en el que lo sigue.

V, 3, 12. Es razonable admitir que el acto que emana de algún modo del uno es como la luz que emana del sol. Toda la naturaleza inteligible es una luz. De pie en la cima de lo inteligible y por encima de él reina el uno, que no lanza fuera de sí la luz que irradia. O aún admitiremos que el uno es, antes de la luz, otra luz que resplandece sobre lo inteligible permaneciendo inmóvil. El ser que viene del uno no se separa de él y no es idéntico a él; no carece de esencia y no es como un ciego: ve, se conoce a sí mismo, es el primer [ser] que conoce. El uno está más allá del conocimiento, igual que está más allá de la inteligencia, no tiene más necesidad de la inteligencia que de otra cosa. El conocimiento está en una naturaleza de segundo rango. Porque el conocimiento es una cierta unidad; y él es simplemente unidad. Si fuese una cierta unidad, no sería el uno en sí. Y el uno es anterior a cualquier cosa.

VI, 9, 9. En esta danza [sagrada] se contempla la fuente de la vida, la fuente de la inteligencia, el principio del ser, la causa del bien, la raíz del alma. Todas estas cosas no se derraman de él disminuyéndolo, porque no es una masa corpórea: de otro modo, serían perecederos sus productos, y son eternos porque su principio permanece idéntico a sí mismo. No se reparte entre ellos, sino que permanece entero. Por ello sus productos son también permanentes, como la luz que subsiste mientras subsiste el sol. Porque no hay corte entre él y nosotros, ni estamos separados de él, aunque la naturaleza corpórea, al introducirse, tira de nosotros hacia ella. Por él nos es dado vivir y conservarnos; pero no retira sus dones; continúa siempre dándonoslos, mientras sea lo que es.

DICCIONARIO DE FILOSOFÍA

Publicado bajo la dirección de WALTER BRUGGER, con la colaboración de los profesores del colegio Berchmans de Pullach (Munich) y otros especialistas.

Undécima edición ampliada y revisada

Un tomo de Biblioteca Herder, tamaño 14,4 x 22,2 cm 736 páginas, encuadernado en tela y rústica, con sobrecubierta a dos tintas.

Este diccionario de Filosofía consta esencialmente de *un cuerpo de artículos*, con breve y escogida bibliografía, y un *esquema de historia de la filosofía*. Tiene, ante todo, el mérito de la información abundante y exacta que nos ofrece.
No se trata de explicar vocablos que quizá se usan sólo raras veces, sino de presentar en su conexión real los conceptos filosóficos vivos en el filosofar de hoy. Por eso pareció obligado no proceder de manera atomizada dedicando a todo vocablo un artículo independiente, sino tener en cuenta el hecho de que en filosofía lo que importa sobre todo es el conjunto del pensamiento.
El *vocabulario ideológico* posibilitará el hallazgo rápido de los términos buscados sin hacer superflo el estudio de los artículos en que se encuentran. Un *índice histórico*, con referencias al esquema histórico y a los artículos correspondientes, facilita la consulta a quien quiera lograr información de conjunto sobre un autor, una ideología o una época.

«Este instrumento de trabajo, tan sencillo y tan eficaz, debe tener su puesto en toda biblioteca de filosofía.» «Pensamiento», Madrid

«Una realización óptima, de gran utilidad y actualidad, como no existe otra en nuestra lengua.» «Arqué», Córdoba (Argentina)

«...no creemos que se haya hecho ni en español ni en otras lenguas, un diccionario filosófico mejor dentro de la concepción indicada, y por ello damos nuestra enhorabuena a los autores, al traductor y a la Editorial Herder.» «La Ciencia Tomista», Salamanca

CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

Preparados por un equipo de profesores del Instituto Católico de París y por el catedrático F. Canals Vidal, de la Universidad de Barcelona, estos textos, nacidos de la enseñanza directa y del contacto vivo y personal con las jóvenes generaciones estudiantiles, constituyen una iniciativa realmente oportuna en todos los aspectos.

1. **R. Verneaux**, INTRODUCCIÓN GENERAL Y LÓGICA. Quinta edición. 184 páginas.
2. **R. Verneaux**, EPISTEMOLOGÍA. Séptima edición. 248 páginas.
3. **P.B. Grenet**, ONTOLOGÍA. Sexta edición. 300 páginas.
4. **J.M. Aubert**, FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA. Sexta edición. 432 p.
5. **R. Verneaux**, FILOSOFÍA DEL HOMBRE. Novena edición. 240 páginas.
6. **M. Grison**, TEOLOGÍA NATURAL O TEODICEA. Quinta edición. 260 p.
7. **Simon**, MORAL. Sexta edición. 432 páginas.
8. **P.B. Grenet**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA. Cuarta edición. 448 páginas.
9. **F. Canals**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL. Tercera edición. 340 páginas.
10. **R. Verneaux**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA. Quinta edición. 236 páginas.
11. **R. Verneaux**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. Sexta edición. 248 páginas.
12. **R. Verneaux**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD ANTIGUA. Sexta edición. 132 páginas.
13. **F. Canals**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD MEDIA. Tercera edición. 264 páginas.
14. **R. Verneaux**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD MODERNA. Cuarta edición. 184 páginas.
15. **F. Canals**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD CONTEMPORÁNEA. Tercera edición. 292 páginas.

Éste es el tomo 12 entre los 15 que constituyen nuestro «Curso de filosofía tomista». Cuatro de ellos (8-11) están dedicados a la historia de la filosofía, y tienen como complemento indispensable los cuatro últimos de la serie (12-15), que constituyen una selecta antología de textos filosóficos, un excelente medio para introducirse en el conocimiento directo de los grandes clásicos del pensamiento. *Al principio del tomo 8 de la colección se decía:* «En cuanto a nosotros, ya que hemos llegado después de tantos otros y utilizando sus trabajos, hemos limitado nuestra ambición a ayudar al alumno a tener contacto con los textos.» Con este fin brindamos al lector los tomos 12-15, que, dentro del reducido espacio propio de una obra de introducción, ofrece la mayor amplitud y variedad posible de textos y fragmentos de los autores más representativos de cada época, precisamente los que ocupan un lugar destacado en la exposición histórica de los tomos 8-11. En el que ahora presentamos figuran los siguientes autores: Heraclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Epicuro, Epicteto, Sexto Empírico y Plotino. El conocimiento de la historia de la filosofía universal es complemento obligado del estudio de la filosofía. La filosofía tomista no tiene nada que temer de su confrontación con el pensamiento de las demás escuelas. El tomo no desdice de una serie tan elogiada por la crítica.